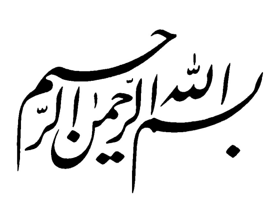


صاحبعلي المحبي

مركز الثقافة والمعارف القرآنية


بسم الله الرحمن الرحيم





التدوين

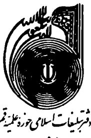
صاحب علي المحبّي

مركز الثقافة والمعارف القرآنية

انصاري، مرتضى بن محمّدامين، ١٢١٤ ـ ١٢٨١ق.
الانظار التفسيرية للشيخ الانصاري /دوّنه صاحبعلي المحبّي؛ مركز الثقافة والمعارف الإسلامية. ـ قم: مكتب الإعلام الإسلامي، مركز النشر، ١٣٧٦.
١٠٥٦ ص. ـ (دفتر تبليغات اسلامى حوزهٔ علميهٔ قم، مركز انتشارات؛ ٥٢٥)
كتابنامه: ص[١٠٣٩] ـ ١٠٥٥؛ همچنين به صورت زيرنويس.
١. انصارى ـ مرتضى بن محمّدامين، ١٢١٤ ـ ١٢٨١ق ـ تفاسير فقهى ـ نقد و تفسير. ٢. تفاسير فقهى ـ شيعه. ٣. فقه جعفرى. الف. المحبّى، صاحبعلى، ـ تدوين كننده. ب. مكتب الإعلام الإسلامي، مركز الثقافة والمعارف الإسلامية. ج. دفتر تبليغات اسلامى حوزهٔ علميهٔ قم، مركز انتشارات. د. عنوان.
٢٩٧/١٧٤ BP ٩٩/٦/ ٨الف ٨الف

فهرست نويسى پيش از انتشار توسط مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامى

شابك ٣ ـ ٢٨٢ ـ ٤٢٤ ـ ٩٦٤ ISBN 964 - 424 - 282 - 3



الكتاب: الانظار التفسيرية للشيخ الانصاري«ره»
التدوين: مركز الثقافة والمعارف الإسلامية
(صاحبعلي المحبّي)
الناشر: مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي
المطبعة: مطبعة قلـم
الطبعة: الأولى / ١٤١٨ق، ١٣٧٦ش
الكمية: ١٥٠٠ نسخة
السعر: ٢٨٠٠ تومان

قم، شارع شهداء (صفائية)، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي،
ص ب: ٩١٧، هاتف: ٧ـ ٧٤٢١٥٥، فاكس: ٧٤٢١٥٤، توزيع: ٧٤٣٤٢٦
Printed in the Islamic Republic of Iran

وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الكِتَابَ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ.

«النحل/٨٩»

قَالَ أبُو عَبْدِ اللّهِ عليه السلام: ... قَالَ رَسُول اللّهِ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم:

الْقُرآنُ هُدًى مِنَ الضَّلالَةِ وَتِبْيانٌ مِنَ الْعَمى وَاسْتِقالَةٌ مِنَ الْعَثْرَةِ وَنُورٌمِنَ الظُّلْمَةِ وَضِياءٌ مِنَ الأحْداثِ وَعِصْمَةٌ مِنَ الْهَلَكَةِ وَرُشْدٌ مِنَ الْغَوايَةِ وَبَيَانٌ مِنَ الْفِتَنِ وَبَلاغٌ مِنَ الدُّنْيا إِلَى الآخِرَةِ وَفِيهِ كَمالُ دِينِكُمْ وَما عَدَلَ أحَدٌ عَنِ الْقُرآنِ إلاّ إِلَى النّارِ.

«الكافي، ج٢، ص٦٠٠، كتاب فضل القرآن، ح٨»

للقرآن الكريم حقّ علينا وعلى كلّ البشر، فحري بنا أن نضحّي في سبيله.

ليس هناك مدرسة فكريّة أعظم وأسمى من مدرسة القرآن.

«الإمام الخمينى ره»

كلّ ما لدينا، من القرآن ويجب علينا أن نستعين بالقرآن في سدّ تخلّفنا.

طالما لم نتعلّم مضمون القرآن بصورة صحيحة، فسوف لن نضمن تطبيقه في مجتمعنا.

«آية اللّه الخامنه اى»

المقدّمة

بسم اللّه الرحمن الرحيم

الحمدللّه وسلام على عباده الذين اصطفى محمد وآله الطاهرين

وبعد، فمن أقدم أنواع التفسير الموضوعي هوالتفسيرالفقهي للقرآن الكريم، وقد عرف باسم «آيات الأحكام»، وهو من أدق التفاسير وأتقنها، حيث المتصدون له هم الفقهاء والخبراء بمواضع الشريعة العالمون بجوانب أحكام الإسلام ومراميه المتّسعة.. فهم أقرب إلى مفاهيم القرآن ومقاصده الحكيمة في توجيه الأمة نحوالسعادة والخيرالعام.

وقد راج التفسير الفقهي لكلام اللّه منذ أن بزغت الفقاهة على رقعة الإسلام على متسعها، ولعلّ أقدم تفسير فقهي للقرآن ما نسب إلى الإمام الشافعي محمد بن ادريس، المتوفّى سنة ٢٠٤، وقد جمعه ورتّبه الحافظ الكبير أحمد بن الحسين البيهقي النيسابوري، صاحب كتاب السنن الكبرى، المتوفّي سنة ٤٥٨، وبعده ممّن توسع فيه وتكلم في متسع من الكلام حول آيات

الأحكام هو أبوبكر أحمدبن علي الرازي المشهور بالجصّاص، المتوفّي سنة ٣٧٠، وهكذا استمر الفقهاء يكتبون في آيات الأحكام إمّا مستقلاً أو ضمن دراساتهم الفقهية الشاملة.

وأقدم من كتب في ذلك من علمائنا الإمامية -في رسالة مستقلة- هو الفقيه المحدث والمفسر الأديب، قطب الدين أبوالحسين سعيد بن هبة اللّه الراوندي، المتوفّي سنة٥٧٣، كان فاضلاً وعالمًا جامعًا لأنواع العلوم، له مصنّفات في مختلف العلوم الإسلامية، فيما يقرب من ستّين مؤلفًا، من أجلها: منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة، وعليه اعتمد ابن أبي الحديد في شرح النهج.

وبعده «أحكام القرآن»، للفاضل المقداد جمال الدين أبي عبداللّه السيوري الحلّي الأسدي، المتوفّي سنة ٨٢٦، وقد أسمى كتابه هذا بكنزالعرفان في فقه القرآن، ولعلّه من أجمع كتب آيات الأحكام وأنفعها وأشملها. ممّا يدلّ على سعة باعه وتضلّعه في العلوم والآداب.

ثم «زبدة البيان في أحكام القرآن»، للمولى الفقيه المحقق أحمد بن محمد الأردبيلي، المتوفّي سنة ٩٩٣، كان أعلم أهل زمانه في الفقه والكلام، صاحب كتاب مجمع الفائدة في شرح الإرشاد.

و «مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام»، للفاضل الجواد الكاظمي من أعلام القرن الحادي عشر.

و «قلائد الدرر في بيان آيات الأحكام بالأثر»، لأحمد بن إسماعيل الجزائري، المتوفّي سنة١١٥٩.

... وهذا الذي استلّه الفاضل المحقق صاحب علي محبّى من مؤلفات أستاد الفقهاء الشيخ مرتضى الأنصاري من مباحث فقهية قرآنية، مستخرجة من كتب الشيخ في الفقه والأصول، ليعدّ من أنفس الآثار التي قام بها

المعـاصـرون من أصـحـاب القلم. وبحقّ يعـدّ هذا الأثر من أنفس الآثار في هذا الباب؛ نظراً لشخصية محققنا الأنصاري البارزة في ميدان البحث والإستدلال، وإقامة الحجة والبرهان في كلا مجالي الفقه والأصول. فللّه درّ فاضلنا المحبّي حيث قام بهذا المشروع الضخم الفخم وأبدى خدمته السنيّة لملأ العلماء الأجلاء. فلا يزال مشكوراً على عمله هذا ومقدراً على صنيعه ذلك القيم الرشيد. وفّقه اللّه تعالى لمرضاته.

قم ـ محمد هادي معرفة

١٧/ع١/١٤١٦

مقدّمة التحقيق

بسم اللّه الرحمن الرحيم

الحمد للّه الّذي أنزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً، والصلاة والسلام على من جعله شاهداً ومبشّراً ونذيراً، وداعياً إلى اللّه بإذنه وسراجاً منيراً، وعلى آله أجمعين الّذين أذهب عنهم الرجس، وطهّرهم تطهيراً.

القرآن الكريم أفضل هبة من اللّه ـ تعالى ـ لهداية البشر، هدايةً كاملة لايشوبها نقص.

القرآن هو المعجزة الإلهيّة الخالدة، الّتي سوف تبقى أعظم برهان ـ ساطع كالشمس في رائعة النهار ـ على إثبات أحقّيّة الإسلام ورسالة النبيّ محمّد، صلّى اللّه عليه وآله وسلّم.

القرآن هو ـ وحده ـ الكتاب الجامع لكلّ المعارف الإلهيّة، وهو ـ وحده ـ الكتاب الّذي ضمن اللّه بقاءه على مرّ الزمان، كما ضمن حفظه من التلاعب والتحريف.

القرآن ذلك الكتاب الّذي أنزله اللّه من أجل التدبّر وتكامل الفكر البشريّ، فقال ـ جلّ وعلا ـ في محكم آياته: ﴿ **كِتابٌ أنزَلْناهُ إلَيْكَ مُبارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آياتِهِ** ﴾ [1]، بل شدّد النكير على الّذين لايتدبّرون فقال: ﴿**أفَلايَتَدَبَّرُونَ القُرآنَ أمْ عَلَى قُلُوبٍ أقْفالُهَا**﴾ [2].

وقد أوصى النّبي والأئمّة الأطهار ـ صلوات اللّه عليهم أجمعين ـ كثيراً بتدبّر القرآن الكريم، واعتبروه مناراً هادياً في مواجهة الشبهات على الصعيد الفكريّ والعقائديّ،

١ـ ص/٢٩.

٢ـ محمّد/٢٤.

وخصوصاً في العصور الّتي تزخر بالفتن والشبهات الّتي تهدّد الكيان الفكريّ للمسلمين، فإنّهم فرضوا التوجّه إلى القرآن في مثل هذه الظروف العصيبة، والإحتكام إليه، وممّا ورد عنهم في ذلك:

«إذا التبستْ عليكم الفِتَنُ كقِطَعِ اللّيلِ المُظلِمِ فعليكم بالقرآن»[١].

وعلى ضوء هذا التكليف الّذي عيّنه لنا الأئمّة ـ عليهم السلام ـ نكون ملزمين بالتفكّر والتدبّر، والإستفادة من هذا النبع الإلهيّ الصافيّ، والآن، وبعد ظهور نظام الجمهوريّة الإسلاميّة واستقراره، تتّضح ـ أكثر من ذي قبل ـ أهميّة حفظ القرآن وتعليمه وتفسيره ونشر ذلك في الحوزات والجامعات، بل ومختلف الطبقات الإجتماعيّة.

وقد بدأ الناس ـ فعلاً ـ يتّجهون إلى القرآن، وتفسيره بشكل ملفت للنظر، ممّا يثير فينا شعوراً بالفرح، والارتياح لهذا التوجّه المبارك، ولكنّه شعور ينبغي أن يشوبه شيء من القلق، مخافة تسرّب الأفهام الخاطئة والانحرافات إلى القرآن، ولو حدث شيء من هذا القبيل، فسوف لايؤدّي ذلك إلى ابتعاد الأوساط العلميّة، والدينيّة عن معارف الإسلام، وحقائقه فحسب؛ بل سيكون منفذاً للشياطين والمضلّين يتسرّبون من خلاله إلى هذه الأوساط، ولو حدث هذا الأمر فإنّ الفكر الدينيّ سيصاب بانحرافات لايعلم مداها إلاّ اللّه.

ومن الأُمور الّتي تمنع ـ إلى حدمّا ـ من بروز هذه الانحرافات في تفسير القرآن، التعرّف على آراء ونظريّات علماء الدين، وأصحاب الإختصاص في هذا الميدان؛ إذ أنّ كلّ باحث، ومطالع في سائر الفروع العلميّة المختلفة لايستغني عن الرجوع إلى نظريّات و آراء العلماء المختصّين، والإستفادة منها، ليقوم بتقييمها، ونقدها عن طريق البرهان والإستدلال العلميّ.

وكما أنّ الرجوع إلى تفسير الصحابة،والتابعين، والاستفادة من الروايات المفسّرة للقرآن، والتدقيق في الجهات الأدبيّة، واللّغويّة، يعتبر عوناً للباحث في الوصول إلى غايته؛ فإن التحقيق والرجوع إلى آراء الآخرين، والإحاطة بها يساهم ـ أيضاً ـ، وبشكل مؤثّر في إيجاد الفهم التفسيريّ الصحيح.

١ـ الكافي، ج٢، ص٥٩٨، كتاب فضل القرآن، ح٢.

ويعدّ الشيخ مرتضى الأنصاريّ ـ رحمة اللّه عليه ـ عظيماً من العظماء، لمع نجمه في سماء العلم، وعرف بين الأوساط العلميّة؛ بأنّه عالم إسلاميّ، متمرّس في اختصاصه، وآراؤه على جانب كبير من الأهميّة لدى الباحثين، حتّى أنّ بعضهم أطلق عليه لقب «خاتم الفقهاء»[1].

ومن هذا المنطلق، فإنّ التقاط آرائه، وبحوثه التفسيريّة، وجمعها من كتبه ورسائله، يكون ضروريّاً؛ لأنّه سيخطو بنا خطوات واسعة على طريق الفهم والتفسير للقرآن.

وتَتَأكّد ضرورة هذا الجمع؛ إذا ما أخذنا بنظر الاعتبار، أنّ الشيخ الأنصاريّ لم يترك لنا أثراً، ومصنّفاً مستقلاً في التفسير، لكنّنا نجد أبحاثه، وآراءه في هذا المجال منبثّة في كتبه، ورسائله، مابين تفسير، واستشهاد، واستدلال، وهذه الآيات الّتي تعرّض لها الشيخ بنحو من الأنحاء، تصل إلى أكثر من أربعمائة آية، ولو قمنا بجمع هذا المتفرّق في كتاب مستقلّ، فسوف نسدي بذلك خدمة كبرى للأوساط العلميّة، والباحثين، والمفكّرين؛ لأنّ الشيخ الأنصاريّ ـ رحمه اللّه ـ يتميّز بآراء عميقة، ونظر صائب في المعارف، والمباحث الدينيّة، ولاشكّ في أنّ الإطّلاع عليها سيفسح أمام المتتبّعين آفاقاً واسعة في فهم هذه المباحث والمعارف الدينيّة. هذا إلى جانب؛ أنّنا نكون بهذا العمل، قد أدّينا بعض ما للشيخ من حقوق في أعناقنا.

كما أنّ القيام بهذا العمل ضروريّ لعدّة أسباب:

أوّلاً: إنّ العثور على آراء الشيخ، ومباحثه التفسيريّة في ثنايا كتبه، ورسائله، متعسّر على الأكثريّة؛ وإن كان في مقدور قليل من الناس.

ثانياً: إنّ هذا الأمر يتطلّب وقتاً طويلاً حتّى من القادرين عليه.

ثالثاً: عدم معرفة الآيات الّتي تعرّض لها الشيخ على وجه الدقّة والتحديد، ليتسنّى للباحث العثور عليها بسهولة ويسر.

وأخيراً؛ فإنّ توسيع رقعة المباحث القرآنيّة، والإضافة إليها، وتمكين الآخرين من الاستفادة منها ـ في أيّ مستوى علميّ كانوا ـ مهمّ، وضروريّ، وممّا يساهم في تحقيق هذا الأمر الضروريّ العمل الّذي قمنا به من التقاط آراء الشيخ ومباحثه التفسيريّة، وجمعها،

١ـ الحاجّ الميرزا محمّد حسين النّوريّ في مستدرك الوسائل، ج٣، ص٣٨٢.

وفي هذا فائدة عظمى، خصوصاً لمن طرقوا أبواب الفقه، والأُصول، والكلام، والتفسير، باحثين ومحقّقين؛ إذ أنّ الإطّلاع على منهج الشيخ الأنصاريّ في تفسير القرآن، والاستنباط منه، سيترك أثراً مهمّاً على المباحث القرآنيّة، وسيغني النشاط العلميّ في الحوزات الدينيّة، والعالم الإسلاميّ؛ وقد ارتأينا أنّ من المناسب جدّاً القيام بهذا العمل الآن؛ إذ نحن على أبواب افتتاح مؤتمر الشيخ الأنصاريّ.

المنهج التفسيريّ عند الشيخ الأنصاريّ

لم يترك الشيخ أثراً مستقلاً في التفسير ـ كما بيّنا سابقاً ـ كي نستطيع من خلاله معرفة المنهج الّذي اتّبعه في تفسير آيات القرآن، ولكنّ الملاحظ في هذا المجال أنّه خلّف مصنّفات علميّة عديدة؛ وقد تناول في قسم منها بعض الآيات لإثبات آرائه، حيث تناول هناك تلك الآيات بالبحث العلميّ المعمّق.

وبما أنّ أكثر جهود الشيخ العلميّة اقتصرت على الفقه والأُصول، فلذا نراه لم يتعرّض إلاّ إلى الآيات الّتي تدعم آرائه في أبحاث الفقه والأُصول لإبراز الحكم الشرعيّ من خلالها.

وعلى هذا؛ فإنّه تطرّق إلى تفسير الآيات الّتي أوردها في المباحث الأُصوليّة بأُسلوب البحث الأُصوليّ بكلا قسميه العقليّ، واللّفظيّ؛ فمثلاً نجده عندما يتعرّض لآية النبأ[١] في إثبات حجّيّة خبر الواحد، يبدأ بذكر كيفيّة فهم الحكم المقصود من هذه الآية؛ ثمّ يشرع في إيراد مايربو على عشرين إشكالاً على الاستدلال بهذه الآية؛ وبعد ذلك يقوم بصبّ البحث على الإشكال المهمّ من هذه الإشكالات، ويجيب عليه.

ومن الجدير أن نعلم؛ أنّ الشيخ يحرص في أن تكون أبحاثه شاملة، ومعمّقة وفيها دقّة نظر، فتراه يراجع كثيراً من الكتب الّتي تتناول تلك المواضيع، ويستخرج آراء المؤلّفين من الأُصوليين، والفقهاء، والمفسّرين؛ ثمّ يتناولها بالبحث والنقد والتقييم. ونموذج ذلك، أنّه حين تكلّم حول آية النباء وبكيفيّة الاستدلال بها ومايرد عليها من إشكالات،

١ـ الحجرات/٦.

رجع إلى كتب عدّة: كعدّة الأُصول، والذريعة، والغنية، و مجمع البيان، وغاية البادي، ومعارج الأُصول،[1]. وهذا التتبّع يوفّر للشيخ عمقاً في الفهم، وإحاطة بكلّ أبعاد الموضوع.

وخلاصة المطاف فإنّ الشيخ قد استند في أبحاثه الأُصوليّة حول الدلالة المطابقيّة بين الآية والمفهوم على بعض العبائر، وبهذا المنحى كتب في توضيح آية النبأ فقال:

«ثمّ إنّه كما استدلّ بمفهوم الآية على حجّيّة خبر العادل، كذلك قد يستدلّ بمنطوقها على حجّيّة خبر غير العادل، إذا حصل الظنّ بصدقه، بناءاً على أنّ المراد بالتبيّن ما يعمّ تحصيل الظنّ؛ فإذا حصل من الخارج ظنّ بصدق خبر الفاسق كفى في العمل به»[2].

ولكنّه عندما يستدلّ بالآيات لإثبات الأحكام الفقهيّة، والفرعيّة، فإنّه يعتمد على الروايات في تفسير الآيات، وقلّما نرى الشيخ لايعتمد على الرواية في تفسير وفهم الآيات في أبواب الفقه؛ إلاّ إذا لم ترد رواية في تفسير تلك الآية، أولم يعثر عليها.

وربّما يقوم الشيخ بالاستنباط من نفس الآية، ثمّ يذكر الرواية لإحكام مافهمه من الآية والتأيّد بها.

فمثلاً في بحثه حول آية النفر[3] الدائرة حول دلالة الآية على وجوب التفقّه والإنذار أم لا، طرح الشيخ عدّة إشكالات وأجاب عليها؛ ثمّ استند إلى رواية الفضل بن شاذان عن الإمام الرضا(ع)[4]؛ ورواية عليّ بن حمزة عن الإمام الصادق(ع)[5]؛ وصحيحة محمّد بن مسلم عن الإمام الصادق(ع)[6]، وصحيحة البزنطيّ عن الإمام الرضا(ع)؛[7] وقال: «وممّا يدلّ على ظهور الآية في وجوب التفقّه والإنذار، استشهاد الإمام(ع) بها على وجوبه في أخبار كثيرة.»[8]؛ وإن استدرك الشيخ فيما بعد ـ كعادته ـ بقوله:

١ـ فرائدالأُصول، ص١٨٨؛ الطبعة الحجريّة، ص٧٢.
٢ـ فرائد الأُصول، ص١٢٥؛ الطبعة الحجريّة، ص٧٧.
٣ـ التوبة/١٢٢.
٤ـ الوسائل، ج١٨، ص٦٩، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، ح٦٥.
٥ـ الكافي، ج١، ص٣١، باب «فرض العلم ووجوب طلبه والحثّ عليه» من كتاب فضل العلم، ح٦.
٦ـ الكافي، ج١، ص٣٧٩، باب «مايجب على الناس عند مضيّ الإمام» من كتاب الحجّة، ح٣.
٧ـ قرب الإسناد، ص٣٤٨، ح١٢٦٠.
٨ـ فرائد الأُصول، ص١٢٨؛ الطبعة الحجريّة، ص٧٩.

«ولكنّ الإنصاف».

وتجد هذا الإتّجاه في تفسيره لكثير من الآيات، وكان يسعى إلى حلّ مشكلة التعارض من الروايتين المتعارضتين في تفسير آية من الآيات، فيقوم بترجيح إحداهما على أساس الاستدلال اللّفظيّ، والتمسّك بظواهر الألفاظ، ثمّ يفسّر الآية بالمرجّح ويستنبط الحكم الفرعيّ منها على ضوء ذلك الترجيح.

ومن ذلك، أنّه حينما أورد تعارض روايتي الوشّاء عن الإمام الرضا(ع)[١]، ورواية المدائني[٢] في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلايُشْرِكْ بِعِبادَةِ رَبِّهِ أَحَداً﴾[٣]، وذلك ورد في الأُولى: أنّه لايصحّ أن يتولّى شخص وضوء شخص آخر؛ وورد في الثانية: بيان كيفيّة الرياء في العمل وأنّه من مصاديق الشرك؛ قال: «والجمع بينهما في استعمال واحد ممّا لايجوز، ولاجامع بينهما فلابدّ من ترجيح أحد التفسيرين، والأوفق بظاهري النهي والعموم، هو ما في رواية جرّاح»[٤].

وعليه، فمع التمسّك بعموم الآية ـ الّتي تدلّ على نفي الشرك والرياء ـ اختار مدلول رواية المدائنيّ، وفي الحقيقة استناده برواية الوشّاء لأجل الاستدلال بالآية على نفي تولية الغير في الوضوء.

ولابدّ من القول، من أنّ الشيخ بالإضافة إلى منهجه في تفسير الآيات بالروايات كذلك فسّر الآيات بالآيات الأُخرى، وفسّر إجمال بعض الآيات بتفصيل بعضها الآخر. فعلى سبيل المثال، في بحث نجاسة المشركين، فإنّه استدلّ بآية ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾[٥]، ولأجل بيان المشمولين بحكم هذه الآية تمسّك بآية أُخرى، فقال: قال اللّه ـ تعالى ـ: ﴿قالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابنُ اللّهِ﴾[٦]، وكذلك ﴿قالَتِ النَّصارى المَسيحُ ابنُ اللّهِ﴾[٧]، وأنّ هكذا قول شرك، فإذن اليهود والنصارى مشركين، و أنّ آية ﴿إِنَّما الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ شاملة لهم[٨].

١ـ الوسائل، ج١، ص٣٣٥، الباب ٤٧ من أبواب الوضوء، ح١.
٢ـ الوسائل، ج١، ص٥٢، الباب ١٢ من أبواب مقدّمة العبادات، ح٦.
٣ـ الكهف/١١٠.
٤ـ كتاب الطهارة، ص١٤٩.
٥ـ التوبة/٢٨.
٦و٧ـ التوبة/٣٠.
٨ـ كتاب الطهارة، ص٣٤٨.

هذا المنهج في التفسير، أي تفسير كلام اللّه سبحانه ببعضه الآخر، وبعبارة أُخرى «تفسير القرآن بالقرآن»، أو بتوضيحات وإشارات أهل بيت العصمة والطهارة ـ سلام اللّه عليهم أجمعين ـ أحسن منهج وتفسير من الشيخ في تعقّبه للمباحث المتفرّقة من خلال الآيات القرآنية.

منهج العمل

المقصود من هذا الكتاب: جمع كلّ المباحث التفسيريّة الّتي أوردها الشيخ بمناسبة في كتبه ورسائله، وفيما يلي نقوم بتعداد المواضع والموارد الّتي استلّت منها هذه المباحث:

١ ـ المواضع الّتي تمسّك فيها الشيخ بآية لإثبات حكم من الأحكام.

٢ـ المواضع الّتي استشهد فيها بآية لتأييد مدّعاه، سواء في الفقه، أو الكلام، أو الأُصول، أو لنكتة أدبيّة ونحويّة.

٣ ـ الموارد الّتي ذكرت فيها آية من الآيات لمناسبة معيّنة، ثمّ فسّر قسم من الآية.

٤ ـ المواضع الّتي تعرّض فيها الشيخ للتعارض بين آيتين، أو مجموعتين من الآيات، أو التعارض بين الآيات والروايات، ثمّ قام بالملاءمة بينها وحلّ التعارض، ليخلص إلى نتيجة محدّدة.

٥ ـ المواضع الّتي استند فيها الشيخ إلى رواية تشتمل على استشهاد بالآية.

٦ ـ المواضع الّتي استند فيها الشيخ إلى رواية تشتمل على تفسير للآية.

٧ ـ المواضع الّتي ذكر فيها الشيخ رأياً في تفسير آية من الآيات، ثمّ أخذ في نقد هذا الرأي والبحث فيه.

٨ ـ المواضع التي طرح الشيخ فيها أبحاثاً بمناسبة في الفقه والأصول، ولكن تعدّ هذه الأبحاث من مباحث علوم القرآن التي هي مقدّمات للتفسير كتخصيص الكتاب، والقرائة والوقف و غيره.

وممّا ذكرنا يتّضح أنّنا انتخبنا، موضوع البحث الّذي يهمّنا وعنوانه، ثمّ قمنا بإيراده كاملاً من أوّله إلى آخره، وبدأنا في كلّ موضع نستلّه من المكان الّذي يساعد القارئ على فهم الموضوع كاملاً.

وبما أنّنا لم نصل إلى كلّ ماكتبه الشيخ ـ إذ ليس جميعها تحت أيدينا ـ، فقد اكتفينا بما

طبع من مؤلّفاته وبالنسخ الخطّيّة الماثلة للطبع في الوقت الحاضر، وقمنا بمطالعتها والتقاط البحوث التفسيريّة منها.

والكتب والرسائل الّتي خضعت لعملنا هي كالآتي:

١ ـ كتاب الطهارة.

٢ ـ كتاب الزكاة.

٣ ـ كتاب الخمس.

٤ ـ كتاب الصلاة.

٥ ـ كتاب الصوم.

٦ ـ كتاب البيع.

٧ ـ كتاب الوصايا.

٨ ـ كتاب النكاح.

٩ ـ الخيارات.

١٠ ـ فرائد الأصول.

١١ ـ حاشية على مبحث الإستصحاب من كتاب القوانين.

١٢ ـ أحكام الخلل في الصلاة.

١٣ ـ مطارح الأنظار[١].

١٤ ـ المكاسب المحرّمة.

١٥ ـ رسالة في التقيّة.

١٦ ـ رسالة في العدالة.

١٧ ـ رسالة في المواسعة والمضايقة.

١٨ ـ رسالة في قاعدة من ملك شيئاً ملك الإقرار به.

١٩ ـ رسالة في قاعدة نفي الضرر.

٢٠ ـ رسالة في المصاهرة.

٢١ ـ رسالة في المواريث.

---

١ ـ تقريرات الشيخ الأعظم الأنصاريّ، تأليف: العلاّمة المحقّق الشيخ أبوالقاسم كلانتريّ.

٢٢ ـ رسالة في تحقيق مسألة المشتق.

٢٣ ـ رسالة في الإجتهاد والتقليد.

٢٤ ـ رسالة في التسامح في أدلّة السنن.

٢٥ ـ رسالة في منجّزات المريض.

٢٦ ـ رسالة في صلاة الجماعة.

٢٧ ـ رسالة في القضاء.

٢٨ ـ رسالة في الشهادات.

٢٩ ـ رسالة في القضاء عن الميّت.

٣٠ ـ رسالة في الرضاع.

ومن هذا يتّضح لدى القارئ: أنّ الكتب والرسائل الّتي اعتمدناها تنحصر بما ذكرناه آنفاً، وأمّا سائر مؤلّفات الشيخ الّتي لم نذكرها فهي لاتحتوي على أيّ مبحث تفسيريّ.

ملاحظات هامّة

١ ـ عند ما يورد الشيخ في موضوع واحد ومكان واحد عدّة آيات، فإنّنا نقوم بذكر هذا الموضوع في ذيل الآية الأُولى فقطّ وتابعاً لها، ثمّ نقوم بالإرجاع إليها في ذيل الآيات الأُخر، ابتعاداً عن التكرار المملّ.

٢ ـ قمنا بوضع الآيات حسب الترتيب القرآني.

٣ ـ بما أنّ هذه المباحث التفسيريّة جمعت من مختلف كتب الشيخ ورسائله، فليس من المتوقّع لها أن تكون حاوية على مباحث أدبيّة، وتاريخيّة، وكلاميّة،... إلخ. كما هو الحال في الكتب التفسيريّة الأُخرى، وإن كانت هذه المباحث الملتقطة من مؤلّفات الشيخ الأنصاريّ لاتخلو في مجموعها من إشارات أدبيّة، وروائيّة، وتاريخيّة، وغيرها.

٤ ـ ماجمعناه في هذا الكتاب ليس شاملاً لكلّ آيات القرآن، بل قد يرى القارئ بحثاً وكلاماً يرجع إلى جزء من الآية لا إلى جميعها، وذلك أنّ الكتاب محدّد بما قاله الشيخ الأنصاريّ فقطّ، وهو ربّما لم يتكلّم إلاّ حول جزء من الآية.

٥ ـ بما أنّ مباحث هذا الكتاب قد التقطت من كتب مختلفة، أُسلوباً و موضوعاً، فليس من المتوقّع أن تكون على نهج واحد في الأُسلوب.

٦ ـ وضعت كلّ التوضيحات الضروريّة والإرجاعات المكتوبة من قبل جامع هذا الكتاب، بين المعقوفين، حتّى لاتختلط مع متن الكتاب.

٧ ـ لقد تمّ إيراد المباحث في هذا الكتاب مشذّبة، وذلك بحذف الكلام الخارج عن موضوع كتابنا، فمن أراد مراجعة المباحث غير التفسيريّة المتّصلة بالمباحث التفسيريّة، فعليه مراجعة المصدر المذكور في الكتاب الّذي أُخذ منه ذلك المبحث المعيّن.

٨ ـ ذكرت مصادر الروايات والأقوال الّتي نقلها الشيخ، في الحاشية.

٩ ـ وضع لهذا الكتاب ثمانية فهارس:

الأوّل: فهرس الآيات المفسّرة.

الثاني: فهرس الآيات التي وردت في مصنّفات الشيخ من باب المثال وشبهه.

الثالث: فهرس الأحاديث.

الرابع: فهرس الاحاديث الغير المصرح بقائلها.

الخامس: فهرس الروايات الموصوفة.

السادس: فهرس العناوين.

السابع: فهرس الأعلام.

الثامن: فهرس مصادر التحقيق.

هذا ما أردنا ذكره في هذا الفصل حول عملنا في الكتاب، واللّه الموفّق.

نبذة من حياة الشيخ الأنصاريّ

ولادته ونشأته

سحر الثامن عشر من ذي الحجّة من سنة (١٢١٤هـ . ق)، في هذا اليوم الّذي أتمّ اللّه فيه النعمة وأكمل الدين، وأتمّ فيه الرسول ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ رسالته بتبليغ أمر الولاية والإمامة، ـ وحين تفتح أبواب الرحمة لتستقبل همس المتبتّلين إلى ربّهم، مخضوباً بدموع الخوف والرجاء ـ استهلّ هذا المولود المبارك المرتضى في مدينة دزفول.

وهو من نسل الصحابيّ العظيم، جابربن عبداللّه الأنصاريّ. أبوه الشيخ

محمّد أمين[1]، من أكابر علماء الدين وأفاضلهم، وأُمّه كريمة الشيخ العلاّمة الجليل يعقوب الأنصاريّ، إمرأة عابدة وعلى جانب كبير من التقوى والعلم، عرفت بمحافظتها على صلاة اللّيل حتّى أواخر عمرها الشريف، وتعدّ ـ فضلاً وأدباً ـ في مصافّ عظيمات نساء الإسلام.

وبهذا يكون مرتضى ربيب الفضل والكرم والعلم، ولاغرو فقد اختلط الإيمان بلحمه ودمه؛ إذ أخذ والداه على عاتقيهما تربيته تربية كاملة، ممّا حدا بأُمّه ألاّ ترضعه إلاّ إذا كانت على وضوء، فأخذ هذا الطفل ـ منذ نعومة أظفاره ـ يتشبّع ـ قلباً وروحاً ـ بكلّ معاني الخير والطهارة والسموّ.

ولم يخلف مرتضى ظن، والديه به، وصادفت هذه التربية الكريمة منه محلاً كريماً، فعرف لهما هذا الفضل، وأولاهما كلّ الحبّ والاحترام، ومن مظاهر ودّه، واحترامه لأبويه، أنّه كان يسهر على خدمة والدته، فيهيّئ لها ماتحتاجه من مقدّمات لأداء صلاة اللّيل، وكان يقوم بتسخين الماء بنفسه لوضوء والدته، وحين فقدت أُمّه بصرها في آخر عمرها كان يحملها بنفسه ليضعها على مصلاّها.

حياة الشيخ العلميّة

بدأ الشيخ ـ وهو طفل تبدو عليه ملامح الذكاء والنبوغ ـ بتعلّم القرآن الكريم، فما كاد يتجاوز الخامسة من عمره حتّى أتمّ تعلّمه، وانسكبت في روحه وقلبه من معارف هذا الكتاب مايتناسب، وإدراك طفل ذكيّ بلغ هذه السنّ.

ثمّ أخذ في تعلّم القراءة، والكتابة، والرياضيّات، لينتقل بعدها إلى دراسة اللّغة العربيّة بأقسامها، إلى جانب العلوم العقليّة من منطق، وكلام، وغيرها؛ وقد أقبل الشيخ على الدرس والتحصيل، حتّى تمكّن من هذه العلوم تمكّن الخبير، وأحكمها إحكاماً يمكّنه من تدريسها والبحث فيها بكلّ اقتدار.

١ـ توفّي سنة ١٢٤٨ في دزفول، وله من الأولاد ثلاثة: مرتضى، ومنصور، ومحمّد صادق، وكلّ منهم يكبر الآخر بعشر سنين.

وقد أتمّ الشيخ دراسة هذه المقدّمات على يد عمّه الفاضل الشيخ حسين الأنصاريّ، الّذي كان من العلماء المعدودين في ذلك العصر.

وبعد ذلك انطلق الشيخ إلى الميدان العلميّ الفسيح، ميدان الفقه والأُصول، فلازم علماء دزفول، ونهل من علمهم الجمّ، حاوياً لأكثر علومهم في قليل من الزمان، وسرعان ما بلغ مقام الإجتهاد الشامخ، ولكنّ نفسه الطلعة، لم تكتف بذلك، فحدّثته بشدّ الرحال لطلب المعالي، والوصول إلى هدف مقدّس أسمى.

هجرة الشيخ في طلب العلم

كان سفره الأوّل في سنّ الثامنة عشر برفقة والده العالم الفاضل، وكانت وجهتهما في هذا السفر مدينة كربلا؛ إذ أنّ هذه المدينة كانت تعتبر من المراكز العلميّة المرموقة في ذلك العصر، ولحوزتها ثقل علميّ، جعلها محطّ اهتمام العلماء و الفضلاء.

وهناك توجّه الشيخ مرتضى وأبوه إلى لقاء آية اللّه السيّد محمّد المجاهد، زعيم الحوزة العلميّة في كربلاء آنذاك، وكان هذا بطلب من الشيخ حسين الأنصاريّ ـ عمّ الشيخ مرتضى ـ وعندما التقى الشيخ وأبوه بالسيّد المجاهد، دعاهما السيّد إلى حضور درسه في الفقه، فلبّيا دعوة السيّد وحضرا. هكذا كان، فدخل الشيخ مرتضى إلى مجلس الدرس برفقة والده، واستقرّ الشيخ مرتضى في آخر المجلس تواضعاً منه، ولأنّه كان ـ حينذاك ـ صغير السنّ، وبدأ السيّد بإلقاء محاضرته، وموضوعها حكم صلاة الجمعة في عصر الغيبة، وهل أنّه الحرمة، أو الوجوب؟ وفي أثناء البحث ثبّت السيّد المجاهد أدلّة الحرمة، ثمّ اختارها، وكان ذلك بمسمع من الشيخ مرتضى، فراق له أن يشارك في هذا البحث العلميّ، فخاطب السيّد قائلاً: أيّها السيّد الأستاذ، إنّ الأدلّة هنا قائمة على الوجوب لا الحرمة، ثمّ أخذ في تنقيح الأدلّة وبيانها بأُسلوب علميّ متقن أذهل الحاضرين وأخذ بمجامع قلوبهم، فأنصتوا إليه حتّى أقنعهم بصحّة مايقول، وحتّى بدأ للسيّد المجاهد أن يعيد النظر في رأيه؛ ثمّ عطف الشيخ مرتضى على الموضوع من جهة أُخرى، فأتى بأدلّة قويّة متقنة على حرمة صلاة الجمعة، وأثبت الحرمة بهذه الأدلّة، فدهش الحاضرون، وتحيّروا من أمر هذا الشيخ.

وبعد أن توسّم السيّد في هذا الشابّ النبوغ والذكاء، عرض على والده أن يتركه

في كربلاء، فامتثل والد الشيخ لطلب السيّد المجاهد رغم حبّه لولده؛ وعاد إلى وطنه.

أقام الشيخ الأنصاريّ في كربلاء أربع سنين، أفاد خلالها من دروس كبار العلماء، كالسيّد المجاهد، وشريف العلماء المازندرانيّ. وفي أثناء إقامته هناك هاجم العثمانيّون مدينة كربلاء وسيطروا عليها، فاضطرّ بعض العلماء والفضلاء لترك هذه المدينة والتوجّه إلى الكاظميّة، وآثر الشيخ أن يعود إلى موطنه الأصليّ، وبقي هناك سنة، ثمّ رجع -مرّة أُخرى- إلى كربلاء، فحضر درس شريف العلماء وأفاد منه. وبعدها توجّه إلى النجف الأشرف، ليستفيد من درس الشيخ موسى كاشف الغطاء(ره) ثم عاد بعد مدّة قصيرة إلى دزفول.

في سنة (١٣٤٠هـ ـ ق) قرّر الشيخ أن يذهب إلى مدينة مشهد لزيارة الإمام عليّ بن موسى الرضا -عليه السلام- ليطّلع على سائر الحوزات العلميّة الشيعيّة، عسى أن يرى فيها جديداً، فيستفيد منه، ولكنّ أُمّه الّتي تحمّلت فراقه ستّ سنين عارضته ولم ترض بهذا السفر، وبعد أن كرّر ابنها عليها الطلب ولجّت هي في الممانعة، لجأ إلى الإستخارة بالقرآن الكريم، وكانت الخيرة هذه الآية: ﴿لاتَخافِي وَلاَ تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾[1]، فسّر الشيخ بهذه الآية، وتلاها على أُمّه، فأبدت جانب الرضا وسمحت له بالسفر، ثمّ إنّ الشيخ منصور، شقيق الشيخ الأنصاريّ أراد مرافقة أخيه في سفره، فتفاءلوا بالقرآن فخرجت هذه الآية: ﴿سَنَشُدُّ عَضُدَكَ بِأَخِيكَ﴾[2].

خرج الشيخ وأخوه من دزفول قاصدين بروجرد، وبعد وقفة قصيرة قصدا إصفهان، حيث كان آية اللّه السيّد محمد باقر شفتيّ (المعروف بالرشتيّ) في ذلك الزمان أكبر الأساتذة في حوزة إصفهان العلميّة. بعد أن ورد الشيخ وأخوه إلى هذه المدينة، توجّها إلى مجلس درس هذا الأُستاذ المعروف، واستقرّا في زاوية منه، ثمّ أورد الأُستاذ آية اللّه الرشتيّ على مبحثه الفقهيّ شبهة، وطلب من الحاضرين جواباً على هذه الشبهة، ولم يجب أحد من الحاضرين، بقي السيّد منتظراً للجواب فأسّر الشيخ الأنصاريّ بالجواب إلى واحد ممّن كانوا بقربه وخرج، فما كان من هذا الطالب إلاّ أن تصدّى

١ـ القصص/٧.

٢ـ القصص/٣٥.

للجواب وبيّنه للسيّد الأُستاذ، فتعجّب السيّد كثيراً، وفهم ـ وهو يعرف الشيخ الأنصاريّ ـ أنّ في هذا الجواب ضلالاً من تعابير الشيخ الأنصاري، ثمّ سأل الطالب عن كيفيّة حصوله على هذا الجواب، فأخبره بما حدث، فأرسل السيّد خلف الشيخ الأنصاريّ من يبحث عنه، وبعد أن عثروا على الشيخ دعوه للقاء الأُستاذ الرشتيّ، ومن أجل هذا تأخّر الشيخ في إصفهان أيّاماً أُخر.

ثمّ ارتحل الشيخ وأخوه إلى كاشان، وبعد الوصول إلى هذه المدينة حضر الشيخ الأنصاريّ درس آية اللّه العظمى ملاّ أحمد النراقيّ، وصمّم أن يبقى هناك مدّة من الزمن ليستفيد من هذا الدرس.

قال المرحوم النراقيّ في وصف الشيخ الأنصاري: ما استفدته من هذا الشاب، كان أكثر ممّا استفاده هو منّي. وقال في موضع آخر: رأيت أكثر من خمسين مجتهداً مسلّماً باجتهادهم، وليس فيهم واحد كالشيخ مرتضى[1]. بعد أن أقاما في كاشان أربع سنين، ارتحل الأخوان العالمان إلى مشهد، وبقيا ـ هناك ـ أربعة أشهر، ثمّ عادا إلى دزفول. وفي دزفول أقبل الشيخ على البحث والتدريس، وخصوصاً بعد وفاة الشيخ محسن، إذ أدّت وفاته إلى أن يبقى الشيخ منفرداً بالتدريس في تلك المنطقة؛ كما أنّ الشيخ كان منشغلاً ـ في ذلك الحين ـ بالقضاء بين الناس والتصنيف والتأليف إلى جانب انشغاله بالتدريس.

وقد حدثت للشيخ حادثة دفعته إلى الخروج من دزفول و مفارقتها إلى النجف، فذات يوم احتكم إليه خصمان ليقضي بينهما بالحقّ، وبعد أن عرضا عليه قضيّتهما أوكل الشيخ الحكم إلى غد ذلك اليوم، وعند المساء أرسل إليه أحد أعيان المدينة المتنفّذين رسالة، طلب فيها من الشيخ أن يعطي الحقّ إلى أحد المتخاصمين، فتألّم الشيخ من هذا الأمر كثيراً؛ وقال: إنّ البقاء غير صالح لمثلي في مدينة يتدخّل متنفّذوها وأعيانها في الأحكام الشرعيّة.

بعد أن وصل الشيخ إلى النجف الأشرف، حضر ـ عدداً من السنين ـ بحث كلٍّ من الشيخ علي كاشف الغطاء والشيخ محمّد حسن صاحب الجواهر، احتراماً

١ـ مجلّة (پاسدار إسلام)، سنة ١٣٦٢، العدد ٢٥، ص٦٩؛ آفتاب فقاهت، ص٢٠.

لمقامهما العلميّ الشامخ.

وممّا كتبوا: أنّ الشيخ المرحوم كاشف الغطاء خاطب ـ ذات يوم ـ الشيخ جعفر الشوشتريّ قائلاً له: لاتظنّ أنّ الشيخ مرتضى يأتي إلى درسنا للاستفادة، فهو لايحتاج إلى حضور أيّ درس، ولكنّه سمع أنّ هناك آراءاً وتحقيقات عند العائلات العلميّة، وهو يحضر إلى هنا للحصول عليها.

ثمّ إنّ الشيخ لم يشارك في أيّ درس بعد ذلك وتفرّغ للتدريس والتأليف.

سيرة الشيخ الأنصاريّ

كثيراً مّا تكون شخصيّة العظماء مستعصية على الفهم والإدراك الكاملين، إلاّ بدراسة عميقة وتحليل يستقصي كلّ جوانب السيرة، ولامجال ـ هنا ـ لمثل تلك الدراسة وذلك التحليل، ولذلك سنكتفي بمحاولة التعرّف على سيرة هذا الرجل العظيم من خلال ما قاله الآخرون فيه.

قال المرحوم ملاّ أحمد النّراقيّ ـ رضوان اللّه عليه ـ في وصف الشيخ: «... وحظي بالنصيب المتكاثر الأهنى، مع ذهن ثاقب وفهم صائب، وتدقيق و تحقيق، ودرك غائر رشيق، والورع والتقوى، والتمسّك بتلك العروة الوثقى، العالم النبيل، والمهذّب الأصيل، الفاضل الكامل، والعالم العامل، حاوي المكارم والمناقب، والفائز بأسنى المواهب، الألمعيّ المؤيّد، والسالك من طرق الكمال للأسد، ذوالفضل والنهى، والعلم والحجا، الشيخ مرتضى بن الشيخ محمّد أمين الأنصاريّ التستريّ، أيّده اللّه بتأييده، وجعله من كمّل عبيده، وزاد في عمله وتقاه، وحباه بما يرضيه ويرضاه»[١].

وقال عنه الشيخ محمّد حرز الدين: «... كان يضرب به المثل أهل زمانه في زهده وتقواه وعبادته وقداسته، وقد أدركت زمانه، وشاهدت طلعته، ونظرت إلى مجلس بحثه، ورأيته ـ يوماً ـ ورجل يمشي إلى جنبه، وأتذكّر أنّه أبيض اللّون، نحيف الجسم، خضّب كريمته بالحنّاء، يلبس لباس الفقراء، وعليه عباءة صوف غليظة كدرة...، وكان

١ـ في تصدير فرائد الأصول نقلاً عن إجازة النراقي للشيخ الأنصاري؛ حياة الشيخ الأنصاري وشخصيّته، ص١٢٠.

عالي الهمّة أبيّاً، ومن علوّ همّته أنّه كان يعيش عيشة الفقراء، ويبسط البذل على الفقراء والمحتاجين سرّاً. وقال له بعض أصحابه: إنّك مبالغ في إيصال الحقوق إلى أهلها، فأجابه: ليس لي بذلك فخر ولاكرامة؛ إذ من شأن كلّ عاميّ، وسوقه أن يؤدّي الأمانات إلى أهلها، وهذه حقوق الفقراء أمانة عندي.

وحدّث ـ أيضاً ـ بعض تلاميذه: أنّه كان يأنف من التناول من حقوق الفقراء في شيء مع كونه مصداقاً، وكان أقلّ مايجلب إليه من الحقوق في كلّ سنة عشرون ألف تومان في زمان قلّة النقد، ومع هذا توفّي فقيراً»[1].

وقال عنه صاحب كتاب ماضي النجف وحاضرها في كتابه ـ وذلك في معرض وصف حياة الشيخ وما كان يتميّز به ـ: «كان زاهداً متعبّداً، جمّ الفضائل والكرامات، وعاش عيشة الفقراء على كثرة مايجيء إليه من الأموال والهدايا، مقتصداً في مأكله ومشربه وملبسه، وبسط يده على الفقراء والمحتاجين، وكان يرسل من خالص ماله إلى خراسان في فكاك من يأسره التركمان في طريق خراسان من الزائرين. ولايأنس بالعطاء إلاّ سرّاً.

ولايرى لنفسه فضلاً ولافخراً في إيصال الحقوق إلى أهلها، وكان ممتنعاً من التصرّف في حقوق الفقراء لإبائه وعفّته وتناهيه في الكمال وترفّعه من الدناءة والخساسة، حتّى أنّه يوم وفاته لم يكن عنده مصرف لعزائه، ولامايقوم بكفالة بنتيه اللّتين خلّفهما بعده. ولم يترك شيئاً من المستحبّ ماليّاً كان أو عمليّاً»[2].

وأمّا عن كرم الشيخ الأنصاريّ وبذله، فقد أورد صاحب كتاب(لؤلؤ الصدف) في كتابه: «أنّ الشيخ كان يطرق بيوت الفقراء في السحر، متنكّراً، وقد أسدل على وجهه قناعاً لئلا يعرف، ثمّ يعطي كلّ واحد منهم على قدر حاجته. وبعد وفاته علم أنّ هذا الشخص الّذي كان يأتي أبواب هؤلاء الفقراء في أوقات السحر هو المرحوم الشيخ الأنصاريّ».

وكان الشيخ الأعظم ـ إضافة إلى تحمّله أعباء المرجعيّة، والتدريس، وإقامة صلاة

١ـ في تصدير فرائد الأصول نقلاً عن محمد حرزالدين، معارف الرجال، ص٣٩٩.

٢ـ ماضي النجف وحاضرها، ج١، ص٤٧.

الجماعة ـ لايتواني عن عيادة مريض، أو تشييع جنازة، ولايبخل بأيّ نوع من أنواع العون على قاصد يقصده في حاجة؛ كما أنّه لم يكن متقاعساً عن الاهتمام بأُمور الناس ومشاكلهم في حال من الأحوال، ويروي أحد العلماء قصّته مع الشيخ في هذا الصدد، فيقول:

ذهبت ـ في يوم من الأيّام ـ إلى الشيخ، وأخبرته أنّ حال فلان السيّد ـ وهو أحد الطلبة ـ سيّئة للغاية، وأنّه يعاني من الدَّين، ورجوته أن يمدّ له يد العون، فقال الشيخ: ليس عندي ـ الآن ـ سوى ثمانية تومانات، وهي أُجرة سنتين من الصلاة والصوم، فسلّمها له وأطلب منه أن يؤدّي الصلاة والصوم.

فأجبته ـ والكلام لراويّ هذه القصّة ـ: إنّ هذا الشخص محترم، ومن عائلة محترمة، وهو ـ إلى الآن ـ لم يقم بمثل هذه الأعمال.

فتأمّل الشيخ قليلاً؛ ثمّ قال: سأقوم أنا بأعمال السنتين من الصلاة والصوم نيابة عن صاحب المال، وأعط أنت هذه الثمانية تومانات لذلك الشخص.

كان الشيخ متّقياً وورعاً إلى حدّ، أنّه كان يقسّم الهدايا ـ الّتي تعطى له شخصيّاً ـ بين الطلاّب ويأخذ من الحقوق بالمقدار الّذي يأخذه سائر الطلبة العاديّين[1].

وهكذا، فقد عاش الشيخ في غاية الزهد والقناعة، مكتفياً من دنياه بما يقيم الأوَد.

جاء في كتاب (شخصيّة الشيخ الأنصاريّ): أنّ الحاج محمّد صالح كبّة ـ وكيل الشيخ في بغداد ـ جاء إلى النجف، حينما همّ الشيخ بتزويج ابنته، ورجاه أن يأذن له في دفع تكاليف الزواج، ولكنّ الشيخ رفض ذلك، وجهّز ابنته بجهاز بسيط. وبهذا الجهاز البسيط أتمّ الشيخ زواج ابنته.

وممّا يروى ـ أيضاً ـ في ورع الشيخ وتقواه: أنّه ـ حينما كان في كاشان ـ كان يقيم برفقة أحد الطلبة في غرفة واحدة، وذات يوم أعطى الشيخ لرفيقه هذا شيئاً من المال ليشتري لهما رغيفاً من الخبز، وبعد حين رجع رفيق الشيخ إلى الغرفة وبيده شيء من الحلواء إضافة إلى رغيف الخبز، فسأله الشيخ: كيف اشتريت الحلواء وليس عندك ثمنها؟ فقال له: لقد اقترضت، فاكتفى الشيخ بأكل الخبز فقطّ، بل وترك الأكل حتّى من طرف

١ـ مجلّة (پاسدار إسلام)، سنة ١٣٦٢، العدد ٢٧، ص ٦٥.

الرغيف الّذي كان تحت الحلواء، وقال: إنّني لست مطمئناً ببقائي على قيد الحياة إلى حين أداء الدين.

وبعد أن وصل الشيخ إلى منصب الزعامة والمرجعيّة جاءه هذا الطالب وسأله: كيف نلت هذه الدرجة الرفيعة؟، فأجابه الشيخ: إنّني امتنعت من أكل الخبز الّذي كان تحت الحلواء، وأنت أكلت الخبز مع الحلواء[1].

وبهذه الدرجة العالية من التقوى وصل الشيخ إلى ماوصل، حتّى أنّه قضى كلّ ماوجب عليه من صلاة ـ في طول عمره ـ ثلاث مرّات[2].

كان الشيخ يهتمّ كثيراً بأُمور الطلاّب، وممّا ينقل في ذلك: أنّ أحد الناس جاء إليه، وأخبره أنّ فلاناً الطالب يشرب الشاي ـ ويبدو أنّ شرب الشاي في ذلك الزمان كان من التشريفات الزائدة الّتي تستكثر على طالب للعلوم الدينيّة ـ، وكان مقصود هذا الشخص من إخبار الشيخ حضّه على تقليل راتب ذلك الطالب، ولكنّه دهش حين سمع الشيخ يقول له: رحمك اللّه، إذ نبّهتني إلى هذا الموضوع، ثمّ أمر بإعطاء هذا الطالب مالاً إضافياً لتوفير الشاي، حتّى يتفرّغ للدراسة مرتاح البال[3].

مسجد الشيخ الأنصاريّ

من جملة الآثار الخالدة الّتي تركها الشيخ، المسجد الّذي بناه في النجف الأشرف، وفي هذا المسجد كان الشيخ يقيم صلاة الجماعة، ويلقي دروسه على الطلبة، وقد ظلّ هذا المسجد ـ حتّى بعد وفاة الشيخ ـ روضة من رياض العلم والعبادة، وكان مدرساً ومعبداً لكثير من الفقهاء العظام.

وقصّة بناء هذا المسجد أنّ أحد الأثرياء الإيرانيّين قدّم للشيخ مالاً، ليبني لنفسه بيتاً، ولكنّ الشيخ الأعظم اشترى أرضاً وبناها مسجداً، وعندما ذهب هذا الثريّ لزيارة الشيخ في النجف الأشرف، صحبه الشيخ إلى المسجد وقال له: هذا هو البيت الّذي بنيته

١ـ مجلّة (پاسدار إسلام)، سنة ١٣٦٢، العدد ٢٥، ص٦٩.

٢ـ حكي عن الشيخ محمّد حسن المامقاني أنّه ذكر أنّ الشيخ قضى صلوات عمره ثلاث مرّات؛ في تصدير فرائد الأصول، ص ن.

٣ـ زندگاني شيخ أنصاري (حياة الشيخ الأنصاري)، ص٧٩.

بمساعدتك، فدهش الثريّ لما رأى من زهد الشيخ وازداد له حبّاً[١].

أساتذة الشيخ الأنصاريّ

أتمّ الشيخ كلّ مراحل دراسته للعلوم الدينيّة على يد ستّة من العلماء فقطّ، وهم عبارة عن كلّ من:

١ ـ الشيخ حسين الأنصاريّ الدزفوليّ، وهو عمّ الشيخ الأنصاريّ، وواحد من تلامذة العلاّمة الكبير السيّد عليّ الطباطبائي. وقد درس الشيخ على يديه أكثر المقدّمات.

٢ ـ الملاّ محمّد شريف المازندرانيّ الملقّب بشريف العلماء.

٣ ـ الشيخ موسى كاشف الغطاء، ومقامه العلميّ الشامخ معروف مشهور، حتّى أنّ أباه الشيخ جعفر الكبير كان يقدّمه على كلّ فقهاء الشيعة باستثناء المحقّق الحلّيّ والشهيد الأوّل.

حضر الشيخ الأنصاريّ درسه في الفقه والأصول سنة أو أكثر بقليل.

٤ ـ الشيخ عليّ كاشف الغطاء، وهو أخو الشيخ موسى كاشف الغطاء.

٥ ـ السيّد محمّد المجاهد بن السيّد عليّ صاحب الرياض، وقد قضى الشيخ الأنصاريّ في درس السيّد المجاهد أربع سنين، وأفاد منه كثيراً.

٦ ـ العلاّمة الملاّ أحمد النراقيّ، كان هذا الرجل العظيم مستقرّاً في كاشان، وفي أحد أسفار الشيخ إلى تلك الديار أقام فيها مدّة من الزمان، ودأب على حضور مجلس درس العلاّمة النراقيّ، الّذي طالما سمع عنه الشيخ أنّه واحد من الفقهاء الكبار، وجامع للمعقول والمنقول.

لقد ساهم هؤلاء الأساتذة الكبار ـ كلّ في مجاله ـ في صنع الشخصيّة العلميّة والروحيّة للشيخ الأنصاريّ، ومن جهود هؤلاء العظام وتضحياتهم انبعثت هذه الشخصيّة الفذّة، ولهم كان الفضل في تربية عالم عظيم كالشيخ الأنصاريّ، وتقديمه إلى الحوزات الدينيّة.

١ـ مجلّة (پاسدار إسلام)، سنة ١٣٦٢، العدد ٢٧، ص٦٦، نقلاً من كتاب (ماضي النجف وحاضرها).

مشايخه في الإجازة

نظراً لمقام الشيخ الشامخ في العلم والأخلاق، مُنح إجازات في الحديث من قبل ثلاثة من أكابر عصره، وهم:

١ ـ آية اللّه الملاّ أحمد النراقيّ، وقد أعطى للشيخ إجازة في نقل روايات أهل البيت، حين اطّلع على محاسن أخلاقه، ووقف على عظمته العلميّة، ولذلك صدّر إجازته بالكلام مُسهَباً حول صفات الشيخ ومواهبه العلميّة، كما اعترف فيها صريحاً باجتهاده، وإليك ما جاء في قسم من هذه الإجازة: «الشخصيّة الجليلة، والمحقّق الدقيق، صاحب الذهن النورانيّ، والفهم الصائب والإدراك العاليّ، معدن التقوى والورع، المتمسّك بالعروة الوثقى، الفاضل الكامل، العالم العامل، حاوي المكارم والمناقب، الشيخ مرتضى بن الشيخ محمّد أمين الأنصاريّ... بعد الإطّلاع على أحواله ومقامه العلميّ، أمنحه إجازة نقل الروايات...».

٢ ـ آية اللّه السيّد صدرالدين الموسويّ العامليّ، وهو أوّل من أعطى الشيخ الأعظم الأنصاريّ إجازة في الرواية.

٣ ـ آية اللّه الشيخ محمّد سعيد قراچه داغيّ[١].

تلاميذ الشيخ الأنصاريّ

بعد وفاة الشيخ محمّد حسن صاحب الجواهر، أصبح الشيخ الأنصاريّ الأستاذ الأكبر في الحوزة العلميّة الشيعيّة، وكان له مجلس درس حافل حتّى في زمان الشيخ صاحب الجواهر، وقد جمع الشيخ الأنصاريّ بين الزعامة الدينيّة العامّة وما تتطلّبه من مسؤوليّات جسمية، وبين القاء الدروس على الفضلاء في المراحل الدراسية العليا، فاستطاع ان يربيّ جيلاً من العلماء والفقهاء، وإليك بعضاً منهم:

١ ـ الميرزا محمّد حسن الحسينيّ الشيرازيّ، المعروف (بالميرزا) الكبير، أو الميرزا الأوّل، الّذي آلت إليه المرجعيّة الدينيّة بعد وفاة شيخه الأنصاريّ، والّذي إستطاع أن يهزم

١ـ آفتاب فقاهت، ص٢٠ ـ ٢٧.

المستعمرين الإنجليز بفتوى تحريم التنباكو.

٢ ـ العالم الكبير الشيخ جعفر التستريّ، صاحب المصنّفات القيّمة في الفقه والأُصول والخطب والوعظ، ومنها: مجمع المسائل، ومقتل سيّد الشهداء، وأُصول الدين.

٣ ـ الميرزا حبيب اللّه الرشتيّ، وله تصانيف قيّمة، منها: بدائع الأفكار في علم الأصول، ورسالة في الغصب وكتاب الاجارة.

٤ ـ السيّد حسين كوه كمريّ تبريزيّ.

٥ ـ الشيخ محمّد المامقانيّ، له تصانيف كثيرة في الفقه، منها: ذرايع الأحكام في شرح شرائع الإسلام، وحاشية مفصّلة على المكاسب.

٦ ـ الآخوند ملاّ محمّد كاظم الخراسانيّ له مصنّفات قيّمة وهي: كفاية الأُصول وتعليقة على رسائل الشيخ الأعظم، وتعليقة على المكاسب ورسائل مختلفة في الفقه.

٧ ـ الميرزا محمّد حسن الآشتيانيّ، مواقفه السياسيّة في الجهاد ضدّ الاستعمار الإنجليزيّ، ومساندته لفتوى تحريم التنباكو، تركت آثاراً مجيدة على صفحات تاريخ أُمّتنا.

٨ ـ الميرزا أبوالقاسم كلانتر، صاحب التقريرات المعروفة لبحث الشيخ الأنصاريّ، وكان من النوابغ في علم الأصول.

٩ ـ الشيخ هاديّ الطهرانيّ.

١٠ ـ الشيخ محمّد طه نجف.

١١ ـ الميرزا عبدالرحيم النهاونديّ.

١٢ ـ الملاّ حسين قلي الهمداني.

١٣ ـ الحاج ميرزا حسين خليليّ الطهراني.

١٤ ـ الشيخ عبدالحسين الجواهر ابن صاحب الجواهر.

١٥ ـ الشيخ إبراهيم آل صادق العامليّ.

١٦ ـ الشيخ محمّد شربيانيّ.

١٧ ـ الشيخ آقا حسن نجم آباديّ.

١٨ ـ الملاّ محمّد الايروانيّ.

١٩ ـ الميرزا أبوالقاسم الگيلانيّ.
٢٠ ـ الشيخ محمّد تقيّ الگلپايگانيّ.
٢١ ـ الشيخ منصور شمسيّ.
٢٢ ـ الميرزا محمّد هاشم الخوانساريّ.
٢٣ ـ السيّد مهديّ الحسينيّ القزوينيّ.
٢٤ ـ الشيخ ميرزا محمود العراقيّ، صاحب «القوامع».
٢٥ ـ الميرزا حسين النوريّ، المعروف بالعلاّمة النّوريّ.
٢٦ ـ السيّد جمال الدين الأسد آباديّ.
٢٧ ـ الميرزا محمّد حسن القمّيّ.

مصنّفات الشيخ وآثاره العلميّة

ترك الشيخ الأنصاري ـ قدّس سرّه ـ آثاراً، ومصنّفات علميّة قيّمة، يدرك المتمعّن في كلّ فصل من فصولها مقدار ما ارتقى إليه صاحب هذه المؤلّفات من دقّة في الفهم، وعمق في التحليل والاستدلال، وقد بقيت آراؤه وبحوثه ـ حتّى الآن ـ منبعاً ثرّاً، إليه يرد العلماء وعنه يصدرون. ومن أشهر ماترك لنا الشيخ الرسائل، والمكاسب، ومافتئ الطلاّب في الحوزة ينهلون ـ منذ أمد بعيد ـ من هذين الكتابين الجليلين، ويعتبر هذان الكتابان ـ في عصرنا ـ من الموادّ الأساسيّة في الدراسة الحوزويّة. وللشيخ مصنّفات أُخَرْ نذكرها فيما يلي:

١ ـ كتاب الطهارة.
٢ ـ كتاب الزكاة.
٣ ـ كتاب الخمس.
٤ ـ كتاب الصلاة.
٥ ـ كتاب الصوم.
٦ ـ كتاب البيع.
٧ ـ كتاب الوصايا.
٨ ـ كتاب النكاح.
٩ ـ الخيارات.

١٠ـ فرائد الأُصول.
١١ـ حاشية على مبحث الإستصحاب من كتاب القوانين.
١٢ـ أحكام الخلل في الصلاة.
١٣ـ مطارح الأنظار[١].
١٤ـ المكاسب المحرّمة.
١٥ـ رسالة في التقيّة.
١٦ـ رسالة في العدالة.
١٧ـ رسالة في المواسعة والمضايقة.
١٨ـ رسالة في قاعدة من ملك شيئاً ملك الإقرار به.
١٩ـ رسالة في قاعدة نفي الضرر.
٢٠ـ رسالة في المصاهرة.
٢١ـ رسالة في المواريث.
٢٢ـ رسالة في تحقيق مسألة المشتق.
٢٣ـ رسالة في الإجتهاد والتقليد.
٢٤ـ رسالة في التسامح في أدلّة السنن.
٢٥ـ رسالة في منجّزات المريض.
٢٦ـ رسالة في صلاة الجماعة.
٢٧ـ رسالة في القضاء.
٢٨ـ رسالة في الشهادات.
٢٩ـ رسالة في القضاء عن الميّت.
٣٠ـ رسالة في الرضاع.
٣١ـ مناسك حجّ[٢].
٣٢ـ رسالة عمليّة[٣].

١ـ تقريرات الشيخ الأعظم الأنصاري، تأليف: العلاّمة المحقّق الشيخ أبوالقاسم كلانترى.
٢و٣ـ يوجد هذا الكتاب في مكتبة آية اللّه العظمى النجفيّ المرعشيّ(ره) باللّغة الفارسية.

٣٣ ـ رسالة في التيمّم.

٣٤ ـ كتاب في علم الرجال[١].

٣٥ ـ حاشية على ترجمة نجاة العباد.

٣٦ ـ حاشية على حاشية بغية الطالب[٢].

٣٧ ـ أُصول الفقه[٣].

٣٨ ـ رسالة في الردّ على من قال بأنّ الأخبار قطعيّة الصدور.

٣٩ ـ حواشي متفرّقة على عوائد الأيّام لأُستاذه النّراقيّ.

٤٠ ـ رسالة في المتعة ردّاً على من حرّمها.

٤١ ـ رسالة في القرعة[٤].

٤٢ ـ اللّقطة[٥].

٤٣ ـ رسالة في تقليد الأعلم والميّت.

٤٤ ـ ذخائر الأُصول.

٤٥ ـ رسالة في إجازته لتلميذه.

٤٦ ـ كتاب الغصب.

٤٧ ـ الفوائد الأُصوليّة.

٤٨ ـ الحاشية على قوانين الأُصول.

٤٩ ـ أجوبة الحاجّ محمّد أمين كبّة.

٥٠ ـ حجّيّة ظواهر الكتاب.

٥١ ـ حجّيّة المظنّة.

٥٢ ـ رسالة في باب حجّيّة الأخبار.

١ـ الكتاب موجود في خزانة مكتبة الإمام الرضاعليه السلام.

٢ـ بغية الطالب للشيخ جعفر كاشف الغطاء، وحاشية البلغة لولده الأكبر الفقيه المتبحر الشيخ موسى.

٣ـ يقول صاحب الذريعة في المجلد ٢، ص٢١٠، الكتاب موجود في مكتبة آية اللّه المجدّد الشيرازيّ في مدرسته بسامراء.

٤ـ نسب ذلك إليه في مقدّمة المكاسب من منشورات جامعة النجف.

٥ـ نسب ذلك إليه، وقيل إنّها موجودة في معهد الدراسات الإسلاميّة العليا، في بغداد، برقم «١٢٩٥» ـ مقدّمة على فقه الشيعة، ص٣٤٧.

٥٣ ـ أُصول الدين وجملة من فروعه.

وكما قلنا سابقاً، فإنّ الشيخ الأعظم استطاع بمالديه من نبوغ واستعداد تجاوز حدّ المعتاد أن يصل إلى درجات عالية في مختلف المجالات العلميّة بزمان يسير، ليبلغ القمّة في عصره. ولو أنّنا تتبّعنا تاريخ الإجتهاد والمرجعيّة لوجدنا الكثير ممّن لمعوا في الفقه والأُصول، ولكنّ القليل منهم من وصل إلى ما وصل إليه الشيخ.

يقول آية اللّه الشهيد مطهّري ـ رحمه اللّه ـ عن الشيخ الأنصاريّ: «لقّبوا الشيخ الأنصاريّ بخاتم الفقهاء والمجتهدين، وهو من الأشخاص الّذين قلّ لهم النظير في الدقّة وعمق النظر. وقد دفع بعلم الأُصول والفقه إلى مرحلة جديدة، وكانت له في الفقه والأُصول ابتكارات لم يسبقه إليها أحد.

وقد جاء بعده العلماء من تلامذته، وأتباع مدرسته، فألّفوا تعليقات وشروحاً كثيرة على كتابيه الرسائل والمكاسب، ولم يتسنّ هذا لأحد من العلماء قبله، غير المحقّق الحلّيّ، والعلاّمة الحلّيّ، والشهيد الأوّل»[1].

وحول هذا الموضوع يقول العلاّمة الميرزا محمّد حسين النوريّ: «... وقد عكف على كتبه، ومؤلّفاته، وتحقيقاته كلّ من نشأ بعده من العلماء الأعلام والفقهاء الكرام، وصرفوا هممّهم، وبذلوا مجهودهم، وحبسوا أفكارهم وأنظارهم فيها وعليها، وهم بعد ذلك معترفون بالعجز عن بلوغ مرامه...»[2].

وقال الميرزا حبيب اللّه الآشتيانيّ حول سبقه في فنّه: «فإنّ ما ذكرنا من التحقيق رشحة من رشحات تحقيقاته، وذرّة من ذرّات فيوضاته، أدام اللّه أفضاله وأظلاله، فلاتحسبنّه غير خبير بهذه المطالب الواضحة، كيف وهو مبتكر في الفنّ بما لم يسبقه فيه سابق...، الّذي صرف عمره في علم الشريعة، مع ما هو عليه من التفرّد في دقّة النظر، واستقامة الرأي، والإطّلاع على فتاوى الفقهاء ـ رضوان اللّه عليهم ـ في عصره...»[3]

وقال الشيخ عبّاس القمّيّ ـ رحمه اللّه ـ في حقّه: «وقد يطلق الشيخ في عصرنا هذا وقبيله على الشيخ الأجلّ الأعظم الأعلم، خاتم الفقهاء العظام، ومعلّم علماء الإسلام،

١ـ خدمات متقابل اسلام وإيران، ص٤٩٨.
٢ـ المستدرك، ج٣، ص٣٨٢.
٣ـ بحر الفوائد، ج١، ص٥٢ ـ ٢٨٤.

رئيس الشيعة من عصره إلى يومنا هذا بلامدافع، والمنتهي إليه رئاسة الإماميّة في العلم والعمل، والورع والإجتهاد، بغير منازع، مالك أزمّة التحرير والتأسيس، ومربّي أكابر أهل التصنيف والتدريس، المضروب بزهده الأمثال، والمضروب إلى عمله آباط الآمال، الخاضع لديه كلّ شريف، واللائذ إلى ظلّه كلّ عالم عريف، آية اللّه الباريُ الحاجّ الشيخ مرتضى بن محمّد أمين التستريّ النجفيّ الأنصاري، الّذي عكف على كتبه، ومصنّفاته، وتحقيقاته كلّ من نشأ بعده من العلماء الأعلام، والفقهاء الكرام...»[1].

وقال الشيخ محمّد جواد مغنية ـ رحمة اللّه عليه ـ: «... ظهر لي جلياً من الاستقراء، والاستيفاء، أنّ كلّ من كتب في الأُصول اللّفظيّة من الأقطاب بعد صاحب الحاشية الكبرى على المعالم فهو عيال عليه، وأنّ كلّ من كتب في الأُصول العمليّة منهم بعد الشيخ الأنصاريّ، فقد اغترف من بحره الزاخر...»[2].

وفي قصّة الشيخ مع صاحب الجواهر غنىً عن كلّ وصف، ومدح، فللشيخ في هذه القصّة موقف يكشف عن كلّ جوانب العظمة في شخصيّة هذا الرجل العظيم؛ فقد كان الشيخ محمّد حسن صاحب الجواهر زعيماً للشيعة حتّى عام (١٢٦٦هـ ـ ق)، وفي آخر لحظات عمره الشريف دعا كلّ المجتهدين والفقهاء الّذين كانوا في النجف آنذاك، وعند ما حضروا نظر فلم يجد الشيخ الأنصاريّ بينهم، فأرسل خلفه من يدعوه إلى الحضور، فوجدوا الشيخ الأنصاريّ في حرم أميرالمؤمنين ـ عليه السلام ـ متوجّهاً إلى القبلة، يدعو اللّه في شفاء الشيخ صاحب الجواهر، فأخبروه بما جرى واصطحبوه معهم إلى الشيخ صاحب الجواهر، فأجلسه بجانبه، ثمّ وضع يده على قلبه، وقال: الآن طاب لي الموت، ثمّ التفت إلى الحاضرين قائلاً: هذا مرجعكم من بعدي[3]، وأدار وجهه إلى الشيخ الأنصاريّ، وقال له: أيّها الشيخ، قلّل من الاحتياط في المسائل الشرعيّة ـ وذلك؛ لأنّ الشيخ كان كثير الاحتياط في الفتوى ـ وإذا بالشيخ يردّ قائلاً: أيّها الشيخ، أنا لا أصلح للزعامة الدينيّة. فدهش الحاضرون من كلام الشيخ الأنصاري؛ لأنّهم يعرفون حقّ المعرفة أنّه لايوجد من هو أصلح منه للزعامة الدينيّة، وخصوصاً بعد تصريح صاحب

١ـ الكنى والألقاب، ج٢، ص٣٦٤.

٢ـ علم أصول الفقه في ثوبه الجديد، ص٤٤٩.

٣ـ مجلّة (پاسدار اسلام)، سنة ١٣٦٢، العدد ٢٥، ص ٧٠.

الجواهر؛ بأنّه لايوجد من يصلح للزعامة من بعده غير الشيخ مرتضى الأنصاريّ.

ثمّ إنّهم سألوا الشيخ عن سبب إعراضه عن قبول هذا المقام، فأجاب: إنّ هناك من هو أكفأ وأفضل منّي، ويجب أن يردّ أمر الزعامة والمرجعيّة إليه، فازدادت دهشة الحاضرين؛ إذ أنّه من يكون أعلم من الشيخ مرتضى؟

وأصرّ الحاضرون ـ مرّة أُخرى ـ على الشيخ، ليتقبّل هذه المسؤوليّة، فقال: لا، إنّ هناك من هو أكفأ منّي، وهو الأُستاذ سعيد العلماء المازندرانيّ، فحينما كنت أحضر درس شريف العلماء في كربلاء، كان معي أحد أصدقائي وهو آية اللّه سعيد العلماء المازندرانيّ، وكان أدقّ وأعمق منّي في فهم المسائل الأُصوليّة والفقهيّة، وكان مجتهداً، وهو ـ الآن ـ في إيران. فرفض بعض الحاضرين قبول هذا الكلام، وأصرّوا على استلام الشيخ للمرجعيّة والزعامة، ولكنّ الشيخ الأعظم لم يقبل.

ثمّ آل الأمر إلى المراسلة بين الشيخ الأنصاريّ وسعيد العلماء المازندرانيّ؛ فأرسل الشيخ الأنصاريّ برسالة جاء في مضمونها: «اقترحت عليّ المرجعيّة، وزعامة الشيعة بعد صاحب الجواهر، ولكنّني أراك أعلم منّي، ولهذا يجب على الشيعة أن يقلّدوك».

فكتب سعيد العلماء في جوابه على رسالة الشيخ: «... نعم، الأمر كما كتبت، فأنا عندما كنت أحضر درس شريف العلماء، كنت أعلم منك، ولكنّك الآن أكثر منّي امتيازاً؛ لأنّني تركت الدرس والبحث منذ سنين، وتفرّغت لحلّ وفصل قضايا الناس في إيران (مازندران)، فلا تدريس ولاتأليف ولاتصنيف عندي، ولكنّك ـ الآن ـ تزاول التدريس والتأليف، فأنت أعلم منّي، ويجب على الشيعة أن يقلّدوك، ويجب أن تردّ أُمور المرجعيّة والزعامة إليك».

ولمّا وصلت هذه الرسالة إلى الشيخ الأنصاريّ، واطّلع على ما فيها، أجهش بالبكاء، ثمّ توجّه إلى حرم أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ مستجيراً من جسامة ماتقلّد من منصب خطير، ثمّ أخذ بالبكاء والاستغاثة بالأمير، داعياً للّه أن يقدره على تحمّل هذا الأمر العظيم[1].

وهكذا قضى الشيخ بقيّة عمره الشريف ـ على امتداد خمسة عشر عاماً ـ متعلّماً، ومعلّماً، ومربّياً لجيل من العلماء والعظماء، وناهضاً بعباء المرجعيّة، والزعامة على أحسن

---

١ ـ آفتاب فقاهت، ص٢٩.

الوجوه، إلى أن وافاه الأجل وهو في سنّ الثامنة والستّين، وذلك في الثامن عشر من جمادي الثانية عام (١٢٨١هـ ـ ق) في النجف الأشرف، فتولّى غسل جسده الطاهر الملاّمحمّد الطالقانيّ، وصلّى عليه السيّد عليّ الشوشتريّ، ثمّ حملت جنازته على أعناق المشيّعين، الّذين ازدحمت بهم النجف آنذاك، لينقلوه إلى مثواه الأخير.

وهو يرقد الآن في الحجرة المتّصلة بدرب القبلة في حرم أميرالمؤمنين ـ عليه السلام ـ. فرضوان اللّه عليه يوم ولد، ويوم مات، ويوم يبعث حيّاً، وجعلنا اللّه من السائرين على نهجه.

وفي الختام، نتوجّه بالشكر الوافر الجزيل لكلّ من أعاننا من الأصدقاء، والأحبّة، ونخصّ منهم **حجّة الإسلام والمسلمين أمير أميني**، وكُلاً من السادة:

١ ـ محمّد مرادي

٢ ـ سعد نجفي

الذين واكبوا هذا العمل في مختلف مراحله، من كتابة الجذاذات، وتقويم النصّ، والمقابلة، والتصحيح، ولم يبخلوا علينا بشيء من العون، كما نتقدّم بالشكر الوافر لمركز الثقافة والمعارف القرآنيّة، وللمسؤولين في مجمع الفكر الإسلاميّ؛ لما وفّروه لنا من خدمات وإمكانيّات فشكّر اللّه سعي الجميع؛ وأخذ بأيديهم وأيدينا إلى مافيه الصلاح والخير. اللّهمّ وفّقنا لفهم كلامك والعمل به كما تحبّ وترضى.

اللّهم لا تجعلنا ممّن يسمع كلامك فيجعله وراء ظهره، ولاتذدنا عن اكشاء ما فيه من جواهر السعادة والكمال. اللّهمّ أعذنا من ذلك، وأنت خير من يعاذ به.

«اللّهمّ اشرح بالقرآن صدري، ونوّر بالقرآن قلبي، وأطلق بالقرآن لساني، وأعنّي عليه ما أبقيتني، فإنّه لاحول ولاقوّة إلاّ بك».

والسلام على من اتّبع الهدى

الثامن عشر من ذي الحجّة، يوم عيد غدير خمّ الأعزّ سنة (١٤١٣هـ ـ ق).

قم ـ الحوزة المقدّسة

صاحب على المحبّي

بحوث حول القرآن

وعلومه

القراءة

«ولا» تجزي القراءة «مع الإخلال بحرف» منها عمداً إجماعاً، كما في كشف اللّثام[1]، وعند علمائنا أجمع كما في المعتبر[2]، وبلا خلاف كما في المنتهى[3] وعن الذخيرة[4]؛ لأنّ الفاتحة اسم للمجموع المنتفي بانتفاء جزء منه ولاعبرة بالمسامحات العرفيّة. فلو أخلّ، فإن كان المتروك حرفاً من كلمة بحيث خرج بذلك عن كونه قرآناً، فإن اقتصر عليها بطلت صلاته للنقص، بل وللزيادة حيث قصد بالمأتي به الجزئيّة وللكلام الخارج، وإن لم يقصد الجزئيّة فللأوّل والثالث، وإن لم يقتصر فللأخيرين، وإن لم يكن جزءاً من كلمة كواو العطف، فللنقص مع عدم التدارك، وللزيادة معه.

والإخلال بالتشديد مع إثبات المدغم متحرّكاً إخلال بالكيفيّة المعتبرة في الحرف، وساكناً إخلال بالموالاة المعتبرة في الكلمة، ومع حذفه إخلال بالحرف. ولمّا لم يكن كاملاً في التلفّظ عطفه بقوله: «حتّى التشديد» بل في الروض[5] وجامع المقاصد[6]:

١- كشف اللثام، ج١، ص٢١٦.

٢- المعتبر، ج٢، ص١٦٦.

٣- المنتهى، ج١، ص٢٧٣.

٤- الذخيرة، ص٢٧٣.

٥- روض الجنان، ص٢٦٤.

٦- جامع المقاصد، ج٢، ص٢٤٥.

أنّه إخلال بحرف وزيادة، «و» هو إدغامه حيث إنّ الإدغام بمنزلة «الإعراب» الّذي يبطل الإخلال به في المشهور، بل عند علمائنا أجمع كما في المعتبر[١]،و عن غيره [٢] أيضاً نفي الخلاف، لكن عن التذكرة أنّه أقوى القولين[٣]، والظاهر أنّها إشارة إلى ما يحكى عن السيّد من كون الإخلال بالإعراب الغير المغيّر للمعنى مكروهاً غير مبطل[٤]، واقتصر في المعتبر[٥] والمنتهى[٦] على نسبة الجواز إلى بعض العامّة.

و كيف كان، فضعفه ظاهر؛ لأنّ الإخلال بالإعراب مطلقاً إخلال بالجزء الصوري للقرائة المأمور بها، كما في المنتهى[٧] وكشف اللّثام[٨]؛ فيكون منهيّاً عنه، فيخرج من القرآن إلى كلام الآدميّين، كما في جامع المقاصد[٩]؛ فيبطل من وجهين أو وجوه، كما تقدّم في الإخلال بالحرف.

وقد ذكر الشارح[١٠] وسبطه[١١] أنّ المراد بالإعراب ما تواتر نقله منه في القرآن لاما وافق العربيّة، فإنّ القراءة سنّة متّبعة، وهو حسن مع عدم العلم بكون ذلك الإعراب الخاصّ من قياسات القرّاء ومقتضيات قواعدهم في العربيّة؛ بناءاً على ماحكي[١٢] من أنّ المصاحف كانت في الصدر الأوّل غير معربة ولامنقّطة، وأنّ أباالأسود الدؤلي أعرب مصحفاً واحداً في زمان خلافة معاوية. وقد شهد غير واحد

١ـ المعتبر، ج٢، ص١٦٦.

٢ـ حكاه السيد العاملي في مفتاح الكرامة، ج٢، ص٣٥٢؛ وانظر: المنتهى، ج١، ص٢٧٣.

٣ـ التذكرة، ج٣، ص١٤١.

٤ـ حكاه في الذخيرة، ص٢٧٣؛و مفتاح الكرامه، ج٢، ص٣٥٢؛ ولم نقف على ذلك في كتب السيد ورسائله،نعم يمكن استشعار بعض ما حكي فيما ذكره السيد في الجواب عن اللاحن في القرائة في المسائل الرسيّة (رسائل الشريف المرتضى، ج٢، ص٣٨٧).

٥ـ المعتبر، ج٢، ص١٦٧.

٦ـ المنتهى، ج١، ض٢٧٣.

٧ـ المنتهى، ج١، ص٢٧٣.

٨ـ كشف اللّثام، ج١، ص٢١٦.

٩ـ جامع المقاصد،ج٢، ص٢٤٥.

١٠ـ روض الجنان، ص٢٦٤.

١١ـ مدارك الأحكام، ج٣، ص٣٣٨.

١٢ـ راجع: بغية الوعاة، للسيوطي، ج٢، ص٢٢.

ممّن شاهد المصاحف الموجودة في خزانة مشهد الرضا ـ عليه السلام ـ بخط مولانا أميرالمؤمنين وأولاده المعصومين ـ صلوات الله عليهم ـ بكونها كذلك.

ويؤيّد ذلك: ما ذكر في سبب تدوين النحو، أنّ رجلاً قرأ بمسمع من أميرالمؤمنين ـ عليه السلام ـ قوله تعالى: ﴿أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولِهِ﴾[1] ـ بالجرّ ـ، فأمر ـ عليه السلام ـ أبا الأسود بتدوين النحو ولقّنه بعض قواعده[2].

نعم، دعوى كون جميع إعرابها موكولاً مفوّضاً إلى مايقتضيه قواعد العربيّة خلاف الظاهر، بل المقطوع؛ إذ الظاهر أنّ أكثر الإعرابات والنقط كانت محفوظة في الصدور بالقرائة على مشايخها خلفاً عن سلف؛ لأنّ اهتمام الصحابة والتابعين بالقرآن أشدّ من أن يهملوا الإعرابات والنقط المتلقّاة عن النّبي ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ. وإليه ينظر ماحكي عن بعضهم من أنّ أئمّة القرائة لايعملون بشيء من حروف القرآن على الأفشى في اللّغة والأقيس في العربيّة، بل على الأثبت في الأثر والأصحّ في النقل، وإذا ثبتت الرواية لم يردّها قياس عربيّة ولافشو لغة؛ لأنّ القراءة سنّة متّبعة[3] انتهى.

وعن بعضهم: أنّ المردود فى القرائة ما وافق العربيّة والرسم ولم ينقل، وهذا مرتكبه مرتكب لعظيم من الكبائر، وقد جوّزه بعضهم فعقد له مجلس وأجمعوا على منعه[4] انتهى.

نعم، يوهن ذلك حكاية تجرّدها المذكورة المشتملة على تصرّف القرّاء في الإعرابات والنقط على ما يوافق مذهبهم في اللّغة والعربيّة،فلا ينفع توجيه التجريد بأن يحمل على أنّ ضبط رسوم إعراب الكلام في الكتابة لم يكن متعارفاً، سواء في ذلك إعرابات أواخر الكلم وحركات موادّها من حيث استغنائهم عن ذلك بانطلاق

١ـ التوبة/٣.

٢ـ لم نقف عليه راجع: سِيَر أعلام النبلاء، ج٤، ص٨٣؛ وفيات الأعيان، ج٢، ص٥٣٧.

٣ـ لم نعثر عليه بعينه، نعم يوجد بعضه في مفتاح الكرامة، ج٢، ص٣٩٥؛ والجواهر، ج٩، ص٢٩٧.

٤ـ لم نقف عليه.

ألسنتهم بها، كانطلاق ألسنة أهل العجم بحركات كلماتهم على مقتضى العادة والجبلّة، إلاّ أن يصرف عنه صارف، كظاهر العطف في لفظة: ﴿ورسوله﴾ -في الآية السابقة- منضمّاً إلى الغفلة عن المعنى، فجرّوا كتابة القرآن على مقتضى عادتهم في كتابة غيره.

وبالجملة: إن علم كون الإعراب الخاصّ المضبوط في المصاحف مأثوراً عن مهبطه، فلا إشكال في وجوب اتّباعه، وكذا إن احتمل ذلك؛ لعدم العلم بكون غيره قرآناً بمادّته وصورته.

وأمّا مع العلم بكونه عن قياس عربي في مذهب بعض القرّاء، بل وكلّهم، فالظاهر عدم وجوب متابعتهم، وجواز القرائة بغيره إذا وافق العربيّة؛ لأنّ الإعراب من حيث هو ليس مقوّماً للكلام النوعيّ وإن كان مقوّماً للشخصيّ، حيث إنّه من أجزائه الصوريّة كحركات البنية المقوّمة لهما؛ ولذا لو قرأ أحدٌ دعاء الصحيفة بأحد إعرابين صحيحين لغة، مع عدم علمه بموافقة الإعراب الّذي أعربه سيّد الساجدين -عليه وعلى آبائه وأبنائه أكمل صلوات المصلّين- صدق عليه أنّه قرأ دعاء الصحيفة، ولو سلبه عنه أحد كان كاذباً في سلبه، فإذا لم يكن مقوّماً للكلام النوعي الذي هو المأمور به دون الشخصيّ، فليس اعتباره إلاّ من حيث محافظة ما علم اعتباره في قرائة القرآن، من عدم اللّحن العربي، فإذا فرض عدم اللّحن فيه فلا وجه لعدم الاجتزاء به.

وما سبق من حكاية دعوى أنّهم لايتصرّفون في شيء من الحروف الشامل لإعرابها بالقياس فممنوع، ومن هنا طعن نجم الأئمّة -تبعاً للزجاج- في قرائة حمزة: ﴿وَاتَّقُواْ اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالأَرْحامِ﴾[1] -بجرّ المعطوف- بأنّها صدرت عنه جرياً على مذهبه ومذهب غيره من الكوفيّين، من جواز العطف على الضمير المجرور بلا إعادة الجارّ، وإنّ تواتر القراءات السبع غير مُسلّم[2]. وعن الزمخشريّ: الطعن في رواية

١- النساء/١.

٢- الكافية، ج١، ص٣٢٠.

ابن عامر: ﴿قَتْلُ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَائِهِم﴾[1] بالفصل بين المتضايفين[2].

نعم، طعن بعض شرّاح الشاطبيّة على مثل نجم الأئمّة والزمخشري والزجاج، من أرباب العربيّة الطاعنين في قرائة القرّاء، بأنّهم اعتمدوا في قواعدهم الكليّة وفروعهم الجزئيّة على كلام أهل الجاهليّة، وبنقل الأصمعيّ ونحوه ممّن يبول على قدمه نظماً ونثراً ويحتجّون به، ويطعنون تارة في قرائة نافع، وأُخرى في قرائة ابن عامر، ومرّة في قرائة حمزة وأمثالهم، فإنّهم إن لم يعتقدوا تواتر القرائة فلا أقلّ من أن يعتبروا صحّة الرواية من أرباب العدالة.

وهذا الطعن كما ترى مردود بأنّه بعد ما ثبت أنّ القرآن منزّل على لسان الأصمعيّ ونحوه ممّن يبول على قدمه، ولم يثبت صحّة قرائة حمزة في لسانهم ولا تواترها عن النبيّ ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ فتخطئة اجتهاد حمزة في قراءته لاتقدح في عدالته.

ومنه يظهر ضعف ما حكاه في ذلك الشرح ـ أيضاً ـ عن بعض أهل التفسير الطاعن على الزجاج المخطّيء لقرائة الجرّ المذكورة: أنّ مثل هذا الكلام مردود عند أئمّة الدين؛ لأنّ القراءات التي قرأها القرّاء ثبتت عن النّبي ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلم ـ تواتراً يعرفه أهل الصنعة، فمن ردّ ذلك فقد ردّ على النبي ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلم ـ وهذا المقام محذور لايُقلّد فيه أئمّة اللّغة والنحو، انتهى.

فقد حصل ممّا ذكرنا: أنّ المتّبع من الإعراب الموجود في المصاحف ما لم يعلم استناده إلى القياس.

ومنه يظهر حكم غير الإعراب ممّا اعتبره القرّاء ولو بأجمعهم، من بعض أفراد الإدغام ونحوه من القواعد المقرّرة عندهم لتجويد قرائة مطلق الكلام قرآناً أو غيره، ممّا لامدخل له في صحّة الكلام من حيث العربيّة، إذا علم استنادهم فيه إلى اقتضاء قاعدة التجويد الجارية في مطلق مايتلى من القرآن والدعاء؛ فإنّ مثله ليس من مقوّمات

١ـ الأنعام/١٣٧.

٢ـ حكاه السيّد العامليّ في مفتاح الكرامة، ج٢، ص٣٩٤؛ تفسير الكشاف، ج ٢، ص٧٠.

القرآن ـ من قبيل حركات البنية وترتيب الحروف والكلمات ـ ولا من مصحّحاته في العربيّة؛ لأنّ المفروض كونها غير موجبة للّحن في الكلام، ولذا ترى القارىء المتبحّر يهملها في المحاورة وعند قرائة عبائر الأخبار والكتب، بل مطلقاً عند الاستعجال، ولايعدّ لاحناً.

ولعلّه لذا احتمل الشارح قدّس سرّه ـ على ما حُكي عنه[١] ـ أن يكون مرادهم من الوجوب فيما يستعملونه: تأكّد الفعل، كما اعترفوا به في اصطلاحهم على الوقف الواجب، وعلى تقدير إرادتهم المعنى الحقيقي فلادليل على وجوب متابعتهم بعد إحراز القرآنيّة والصحّة اللّغوية، عدا ما دلّ على وجوب القرائة على الوجه المتعارف بين القرّاء، من الإجماع المنقول مستفيضاً، بل متواتراً ـ كما في مفتاح الكرامة[٢] ـ على تواتر القراءات السبع أو العشر، المفسّر تارة: بتواتر كلّ واحدة منها عن النّبي ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ وأُخرى: بانحصار التواتر فيها. وثالثة: بتواتر جواز القرائة بها، بل وجوبها عن الأئمّة ـ عليهم السلام ـ المستلزم لعدم جواز القرائة بغيرها؛ لعدم العلم بكونه قرآناً، مضافاً إلى دعوى الإجماع بالخصوص على عدم الجواز بالغير.

وما ورد من الروايات الآمرة بالقرائة **«كما يقرأ الناس»** كما في رواية سالم بن أبي سلمة[٣]، أو **«كما تعلّمتم»** كما في مرسلة محمّد بن سليمان[٤]، أو **«كما علّمتم»** كما في رواية سفيان بن السمط[٥]، مع إمكان دعوى انصراف إطلاق الأمر بالقرائة إلى المتعارف منها، سيّما في تلك الأزمنة.

١ـ لم نعثر على هذه الحكاية، وفي روض الجنان، ص٢٦٥ مايلي: ويستفاد من تخصيص الوجوب بمراعاة المخارج والإعراب فيما تقدّم عدم وجوب مراعاة الصفات المقرّرة في العربيّة من الجهر والهمس والاستعلاء والإطباق ونظائرها، وهو كذلك، بل مراعاة ذلك مستحبّة.

٢ـ انظر: مفتاح الكرامة، ج٢، ص٣٩٢ ، ٣٩٣.

٣ـ الوسائل، ج٤، ص٨٢١،الباب ٧٤ من أبواب القرائة، ح١.

٤ـ الوسائل، ج٤، ص٨٢١، الباب ٧٤ من أبواب القرائة، ح٢.

٥ـ الوسائل، ج٤، ص٨٢١، الباب ٧٤ من أبواب القرائة، ح٣.

وليس في شيء من هذه دلالة على المطلب؛ لمنع التواتر بالنسبة إلى الهيئة الحاصلة من إعمال تلك القواعد المقرّرة عندهم لتجويد الكلام العربيّ من حيث هو كلام، لامن حيث إنّه قرآن، مع صدق القرآن على المجرّد عنها صدقاً حقيقيّاً جزماً وصحّته من حيث العربيّة قطعاً بحكم الفرض، مع أنّه لو سلّم تواتر الهيئة عن النبيّ ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ فلا دليل على وجوب متابعة كلّ هيئة قرأ بها ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ ولو من جهة اعتياده بها في مطلق الكلام؛ حيث إنّه أفصح من نطق بالضادّ، سيّما وأنّ خصوصيّات الهيئات غير منضبطة. فالمدار في غير ما ثبت اعتباره من خصوصيّات الهيئات على ما يصدق عرفاً معه التكلّم بما تكلّم به النبيّ ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ في مقام حكاية الوحي، وإن اختلفا في المدّ والغنّة أو في مقدارهما، وفي الوقف والوصل...

والحاصل: أنّ مدار اعتبار الخصوصيّات في القرائة على أحد أُمور ثلاثة:

أحدها: كونها مقوّماً للقرآنيّة من حيث المادّة أو الصورة، و به يثبت مراعاة الحروف و ترتيبها و موالاتها وحركات بنية الكلمة ونحو ذلك.

الثاني: كونه مصحّحاً للعربيّة، وبه يثبت وجوب مراعاة جميع قواعد العربيّة في الأبنية وإعراب الكلم.

الثالث: كونه مأثوراً عن النبيّ ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ إمّا مجرّد ذلك؛ بناءاً على أصالة وجوب التأسّي في غير ما خرج بالدليل، أو مع ثبوت الدليل على اعتباره.

وإذا فرض خروج ما اتّفق عليه القرّاء من الأوّلين، فلابدّ من إثبات تواتره ـ أوّلاً ـ عن النبيّ ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ ثمّ إقامة الدليل على وجوب التأسّي فيه؛ بناءاً على منع قاعدة التأسّي، سيّما في الخصوصيّات العادية. وكلتا المقدّمتين صعبة الإثبات.

وممّا يوهن الأُولى: ما عرفت من حكاية خلوّ المصاحف عن الإعراب والنقط، فضلاً عن المدّ ونحوه حتّى اختلفوا فيه اختلافاً فاحشاً، خطّأ كلّ واحد منهم مخالفه،

بل قيل: إنّ كلّ واحدٍ من القرّاء كان يمنع عن قرائة من تقدّم عليه من السبعة، وربّما خطّأهم الإمام ـ عليه السلام ـ الّذي هو من أهل بيت الوحي، كما في جزئيّة البسملة لغير الفاتحة من السور، وتخطئتهم ـ عليهم السلام ـ ابن مسعود الّذي هو عماد القرّاء في إخراج المعوّذتين من القرآن[١]. مضافاً إلى أنّهم يستندون غالباً في قواعدهم إلى مناسبات اعتباريّة وقلّما يتمسّكون فيه بالأثر، فلو كان القرآن بتلك الخصوصيّات متواترة لاستندوا في الجميع إلى إسنادهم المتواتر كما يفعلون في قليل من المواضع.

ودعوى: أنّ ذكرهم للمناسبات إنّما هو لبيان المناسبة في الكيفيّة المأثورة لالتصحيحها بنفس تلك المناسبة، كما هو دأب علماء النحو في ذكر المناسبات مع أنّ قواعدها توقيفيّة إجماعاً، غير مجدية بعدما علمنا أنّ مستندهم في التوقيف هو مجرّد موافقة القرائة أحد المصاحف العثمانيّة، ولو باحتمال رسمه له «كملك» و«مالك» مع صحّة سندها.

قال [ابن] الجزريّ في كتابه ـ على ما حكي عنه ـ: «كلّ قرائة وافقت العربيّة ولو بوجه، ووافقت أحد المصاحف العثمانيّة ولو احتمالاً وصحّ سندها فهي القراءة الصحيحة، سواء كانت من السبعة أم غيرهم ـ إلى أن قال ـ: هذا هو الصحيح عند أئمّة التحقيق من السلف والخلف، لانعرف من أحد منهم خلافه، وما عداها ضعيفة أو شاذّة أو باطلة سواء كانت من السبعة أو غيرهم»[٢]، انتهى. ثمّ صرّح في آخر كلامه بأنّ السند لايجب أن يتواتر، وأنّ ما قيل: من أنّ القرآن لايثبت إلاّ بالتواتر، لايخفى ما فيه.

وأنت خبير بأنّ السند الصحيح ـ بل المتواتر باعتقادهم ـ من أضعف الأسناد عندنا؛ لأنّهم يعتمدون في السند على من لانشكّ نحن في كذبه... .

فلم يبق ـ من الثلاثة المذكورة في كلام [ابن] الجزريّ، التي هي المناط في صحّة

١ـ انظر: تفسير القمي، ج٢، ص، ٤٥٠؛ و تفسير نورالثقلين، ج٥، ص٧١٧، ح١٣.

٢ـ النشر في القراءات العشر؛ لابن الجزريّ، ص٩؛ وحكاه السيّد العامليّ في مفتاح الكرامة، ج ٢، ص٣٩٠؛ والمحدّث البحراني في الحدائق، ج٨، ص١٠١.

القرائة دون كونها من السبعة أو العشرة، كما صرّح هو به في ذيل ما ذكرنا عنه ـ ما نشاركهم في الاعتماد عليه، إلاّ موافقة العربيّة الّتي لاتدلّ إلاّ على عدم كون القرائة باطلة، لاكونها مأثورة عن النبيّ ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ مع أنّ حكاية طيخ عثمان ما عدا مصحفه من مصاحف كتّاب الوحي، وأمره ـ كما في شرح الشاطبيّة ـ كتّاب المصاحف عند اختلافهم في بعض الموارد بترجيح لغة قريش؛ مُعلّلاً بأنّ أغلب القرآن نزل عليها، الدالّ على أنّ كتابة القرآن وتعيين قراءاتها وقعت أحياناً بالحدس الظنّي بحكم الغلبة، وجه مستقلّ في عدم التواتر.

ولعلّه لذلك كلّه أنكر تواتر القراءات جماعة من الخاصّة والعامّة، مثل الشيخ في التبيان[١] وابن طاووس[٢] ونجم الأئمّة[٣] وجمال الدين الخوانساريّ والبهائيّ والسيّد الجزائريّ[٤] وغيرهم من الخاصّة، والزمخشريّ[٥] والزركشي[٦] والحاجبيّ والرازيّ[٧] والعضديّ من العامّة، وعن الفريد البهبهانيّ في حاشيته على المدارك[٨] كما عن غيره: أنّ المسلّم تواتر جواز القرائة بها عن الأئمّة ـ عليهم السلام ـ وأمّا ما ادّعي من الإجماع[٩] على عدم جواز القرائة بغير القراءات السبع أو العشر فإنّما هو في الشواذّ الّتي لايعلم كونها قرآناً، كما يؤمي إليه استدلالهم عليه بأنّه ليس بقرآن؛ بناءاً على وجوب تواتر كلّ ما هو قرآن، أو بأنّه لم يعلم كونه قرآناً؛ بناءاً على عدم وجوب تواتر كلّ جزء من القرآن، لافي مثل فكّ بعض الإدغام أو ترك المدّ المخالفين

١ـ التبيان، ج١، ص٧.

٢ـ حكاه في الجواهر، ج٩، ص٢٩٥؛ ومفتاح الكرامة، ج٢، ص ٣٩٠ عن سعد السعود؛ وانظر: سعد السعود، ص٢٨٣.

٣ـ شرح الوافية، ج١، ص٣٢٠.

٤ـ حكاه عنه السيّد العامليّ في مفتاح الكرامة، ج٢، ص ٣٩٠.

٥ـ حكاه عنه السيد العاملي في مفتاح الكرامة، ج٢، ص٣٩٢؛ وصاحب الجواهر في الجواهر، ج٩، ص٢٩٥.

٦ـ البرهان في علوم القرآن، ج١، ص٣١٨، وفيه: «أمّا تواترها عن النبيّ(ص) ففيه نظر»؛ مفتاح الكرامة، ج٢، ص٣٩٢.

٧ـ التفسير الكبير، ج١، ص٦٣.

٨ـ حكاه السيّد العامليّ في مفتاح الكرامة، ج٢، ص٣٩٣.

٩ـ الجواهر، ج٩، ص٢٩٢.

لقرائة مع العلم بصدق القرآن عليه كما تقدّم.

وأمّا دعوى انصراف الأوامر المطلقة بالقرائة إلى المتعارف منها، سيّما في تلك الأزمنة، فهي ممنوعة، إلاّ إذا قلنا بانصراف المطلق إلى الكامل، وهو أيضاً ممنوع.

فظهر ممّا ذكرنا: عدم الدليل على اعتبار كثير ممّا اتّفقوا على اعتبارها، وإن كان بعضها ممّا اعتبره كثير من الأصحاب[١] كالمدّ المتّصل وهو في أحد حروف المدّ إذا تعقّبه همزة في كلمة واحدة. وعن فوائد الشرائع: إنّه لانعرف في وجوبه خلافاً[٢]، وعلّله في جامع المقاصد بأنّ الإخلال به إخلال بالحرف[٣]، ولعلّه أراد أنّ الحرف بدون المدّ غير تامّ. وفيه منع، وإلاّ لم يفرّق بين المتّصل والمنفصل، وعلّله القرّاء بمناسبات ضعيفة.

وربّما يراد من المدّ المتّصل: ما كان حرف المدّ وموجبه في كلمة واحدة، سواء كان موجبه همزة أو سكون لازم في مدغم لازم أو عارض أو غير مدغم، نحو (جآءَ) و (سُوءَ) و (جيءَ) و(دابَّة) و (تَأمُرونّي)، و حروف فواتح السور الثلاثية المتوسّطة بحرف المدّ التالي للحركة المجانسة، مثل (ق) و (ن) و (طسم) ونحوها. ولو قلنا بوجوب المدّ فالظاهر كفاية مسمّى الزيادة على المدّ الطبيعيّ، ولايجب ما اصطلح عليه القرّاء من تحديده بالألفات.

وأمّا الإدغام الصغير: وهو ما إذا كان أوّل المتماثلين أو المتقاربين ساكناً، فقد صرّح غير واحد بوجوبه[٤]، وعن فوائد الشرائع أيضاً: لانعرف فيه خلافاً[٥]، وهو إن سلّم في المتماثلين لأجل فوات الموالاة بفكّه ففي المتقاربين إشكال؛ من عدم الدليل إلاّ أن يثبت أنّ العرب لاتلفّظ بالحرف المدغم في المتقاربين والمتجانسين إلاّ مبدلاً

١ـ جامع المقاصد، ج٢، ص٢٤٥؛ المسالك، ج١، ص٢٠٣؛ الذخيرة، ص٢٧٣.

٢ـ فوائد الشرائع (مخطوط)، ص٢٧.

٣ـ جامع المقاصد، ج٢، ص٢٤٥.

٤ـ كالشهيد الأوّل في البيان، ص١٥٧؛ والشهيد الثاني في المسالك، ج١، ص٢٠٣؛ والمحقّق الثاني في جامع المقاصد، ج٢، ص٢٤٥.

٥ـ فوائد الشرائع (مخطوط)، ص٢٧؛ وحكاه عنه في الجواهر، ج٩، ص٢٨٧.

ومشدّداً، فيكون الفكّ فيهما إبدالاً للحرف بغيره، لكنّه لم يثبت إلاّ في إدغام لام التعريف في الحروف الأربعة عشر المسمّاة بالحروف الشمسيّة، ولذا قال في المنتهى: إنّ في الفاتحة أربع عشرة تشديدة بلاخلاف[١]، وعن التذكرة أيضاً: الإجماع عليه[٢]. وقد أوجب القرّاء أيضاً الإدغام الصغير بلاغنّة في «التنوين» و«النون المتطرّف الساكن» إذا وقع بعدها «الراء» أو «اللاّم»، على خلاف ضعيف في الغنّة مع اللاّم، ومع الغنّة في الميم والنون، وكذا الواو والياء على المعروف عن غير خَلَف[٣]، وأوجبوا إظهارهما مع حروف الحلق وإخفائهما مع الغنّة، والإخفاء: حالة بين الإظهار والإدغام من غير تشديد في البواقي غير الياء وقلبهما ميماً عنده[٤]. وفي شرح الشاطبيّة، عن بعضهم: أنّه أجمع القرّاء وأهل العربيّة على وجوب قلبهما عند الباء ميماً وإخفاء الميم المقلوبة مع الغنّة. وقد نقل[٥] حكاية الاتّفاق على الإدغام الصغير أيضاً في مواضع، مثل: إدغام الذال في الظاء نحو: ﴿إِذ ظَّلَمُوا﴾[٦]، والدال في التاء نحو: ﴿قَد تَّبَيَّنَ﴾[٧]، والعكس نحو: «وَعَدتنِي»، وإدغام تاء التأنيث في الدال والطاء نحو: ﴿قَدْ أُجِيبَت دَّعْوَتُكُما﴾[٨] ﴿فَآمَنَت طَّائِفَةٌ﴾[٩]، واللاّم في الراء نحو: ﴿قُل رَّبِّي﴾[١٠].

وأمّا الإدغام الكبير، وهو: ما إذا كان أحد المتماثلين أو المتقاربين متحرّكاً نحو: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ﴾[١١] و﴿أَلَمْ نَخْلُقكُم﴾[١٢]، فلا أعرف القول بوجوبه لأحد من

١- المنتهى، ج١، ص٢٧٣، وفيه: «عشرة تشديدة»، والظاهر سقط كلمة «أربع». انظر: التذكرة، ج٣، ص١٤٠.

٢- التذكرة، ج٣، ص١٤٠.

٣- راجع: النشر في القراءات العشر، ج٢، ص٢٤؛ والإرشادات الجليّة، ص٢٨.

٤- راجع: النشر في القراءات العشر، ج٢، ص٢٢؛ وكتاب السبعة في القراءات، ص١٢٥.

٥- نقله في الجواهر، ج٩، ص٢٨٩.

٦- النساء/٦٤.

٧- البقرة/٢٥٦.

٨- يونس/٨٩.

٩- الصف/١٤.

١٠- الكهف/٢٢.

١١- المدثّر/٤٢.

١٢- المرسلات/٢٠.

أصحابنا، كما اعترف به بعض مشايخنا المعاصرين حاكياً الاعتراف به عن بعض مشايخه[١]، وإن أفرط بعضهم حتّى حكم ـ على ما حكي عنه ـ بوجوب مراعاة صفات الحروف[٢] من الاستعلاء والهمس والإطباق والغنّة ونحوها؛ ولعلّه لبعض ما ذكر في توجيه اعتبار ماااتّفق عليه القرّاء.

وقد عرفت أنّ الأقوى ـ وفاقاً لجماعة ـ عدم اعتباره. قال في كشف الغطاء: لايجب العمل على قرائتهم إلاّ فيما يتعلّق بالمباني[٣] من حروف وحركات وسكنات بنية أو بناءاً، والتوقيف على العشرة إنّما هو فيها، وأمّا المحسّنات في القرائة ـ من إدغام بين كلمتين، أو مدّ أو وقف أو تحريك ونحوها ـ فإيجابها كإيجاب مقدار الحرف في علم الكتابة والمحسّنات في علم البديع والمستحبّات في مذهب أهل التقوى[٤].

وفرقه بين ما يتعلّق بالمباني وغيره مبنيّ ظاهراً على ما عرفت من مدخليّة الأوّل في الخصوصيّات المقوّمة للقرآنية بخلاف الثاني، فلا وجه لما اعترض عليه من عدم الفرق[٥].

نعم، يجوز القراءة على طبق قراءتهم، بل قراءة واحد منهم وإن اشتمل على مايخالف الأصل ـ مثل الحذف والإبدال والإمالة ـ إذا لم يخطّئه مثله من القرّاء أو أهل العربيّة، كما عرفت من ردّ قرائة ابن عامر من الزمخشريّ في الفصل بين المتضائفين في: ﴿قَتْلُ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَائِهِمْ﴾[٦]، ووجه الجواز: صدق القرآنيّة وعدم اللّحن من حيث العربيّة. ومجرّد ارتكاب الحذف والإبدال ونحوهما من أحد السبعة الّذين هم من فحول أهل العربيّة الّذين استقرّت سيرة الفريقين قديماً وحديثاً على الركون إليهم،

١ـ الجواهر، ج٩، ص٢٨٨.
٢ـ الجواهر، ج٩، ص٢٩٨.
٣ـ في المصدر: بالمعاني.
٤ـ كشف الغطاء، ص٢٣٦.
٥ـ انظر: الجواهر، ج٩، ص٢٩٩.
٦ـ تفسيرالكشّاف، ج٢، ص٧٠.

لايوجب التزلزل في صحّة الكلام من حيث العربيّة.

وكيف يحتمل أن يكون مثل الإمالة الكبرى الّتي يقرأ بها الكسائيّ و حمزة ـ اللّذين تلمّذ أوّلهما على أبان بن تغلب المشهور في الفقه والحديث، الّذي قال له الإمام ـ عليه السلام ـ: «اجلس في مسجد رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ وافت الناس»[١]، وعلى ثانيهما، الّذي قرأ على الإمام أبي عبدالله جعفر بن محمّد ـ عليهما السلام ـ وعلى حمران بن أعين الجليل في الرواة، القارىء على أبي الأسود الدؤلي، القارىء على مولانا أميرالمؤمنين ـ عليه السلام ـ[٢] مع اشتهارهما بذلك وعدم هجر قراءتهما وجوباً لذلك، أن يكون لحناً في العربيّة ومبطلاً للصلاة؟!.

فما يظهر من بعض المعاصرين[٣] من التأمّل في بعض القراءات المشتملة على الحذف والإبدال، ليس على ما ينبغي، قال في المنتهى: و أحب القراءات إليّ ماقرأه عاصم من طريق أبى بكربن عيّاش، و طريق أبي عمرو بن العلاء؛ فإنّها أولى من قرائة حمزة والكسائي لما فيهما من الإدغام والإمالة وزيادة المدّ، وذلك كلّه تكلّف، ولو قرأ به صحّت بلاخلاف[٤].

بقي الكلام في حكم قرائة الثلاثة تمام العشرة: وهم أبو جعفر ويعقوب وخَلَف، ففي الروض أنّ المشهور بين المتأخّرين تواترها، ثمّ قال ـ تبعاً للمحقّق الثاني في جامعه[٥] ـ وممّن شهد بتواترها الشهيد في الذكرى[٦] ولايقصر ذلك عن ثبوت الإجماع بخبر الواحد[٧] انتهى. واعترضهما غير واحد ممّن تأخّر عنهما[٨] بأنّه رجوع عن اعتبار التواتر.

١ـ انظر: رجال النجاشيّ، ص١٠، الرقم ٧.

٢ـ انظر: معجم الأدباء، ج١٠، ص٢٩٠، الرقم ٤٠، وج١٣، ص١٦٨، الرقم٢٤.

٣ـ انظر: الجواهر، ج٩، ٢٨٨.

٤ـ المنتهى، ج١، ص٢٧٣.

٥ـ جامع المقاصد ج٢، ص٢٤٦.

٦ـ الذكرى، ص١٨٧.

٧ـ روض الجنان، ص٢٦٤.

٨ـ منهم المحقّق السبزواريّ، في الذخيرة ص٢٧٣؛ والمحدّث البحرانيّ في الحدائق، ج٨، ص٩٥.

والتحقيق ـ بعد عدم ثبوت تواتر السبعة؛ وفاقاً لجماعة ممّن تقدّم ذكرهم ـ: وجوب إناطة حكم القرآن ـ من جواز القرائة في الصلاة أو الاستناد إليه في الأحكام ـ على ما هو موجود في المصاحف الموجودة بأيدي الناس أو ما ثبت أنّها قراءة كانت متعارفة مقرّراً عليها في زمن الأئمّة ـ عليهم السلام ـ والله العالم.

وحكي عن بعض أهل هذا الفن: أنّ القراءة المنسوبة إلى كلّ قارىء من السبعة وغيرهم، منقسمة إلى المجمع عليه والشاذّ، غير أنّ هؤلاء السبعة ـ لشهرتهم وكثرة الصحيح المجمع عليه في قرائتهم ـ تركن النفس إلى ما نقل عنهم، فوق ما نقل عن غيرهم[١] ـ[٢].

مواضع الوقف

واعلم أنّ مواضع الوقف عند القرّاء ـ على ما حكي[٣] عن جماعة منهم ـ أربعة: ينقسم الوقف باعتبار وقوعه فيها إلى أقسام أربعة:

الأوّل: التام، وموضعه اللفظ الذي لايتعلّق بما بعده لفظاً ولا معنى، سواء كان آخر الآية كآخر البسملة و﴿يَوْمِ الدِّينِ﴾[٤] و﴿نَسْتَعِينُ﴾[٥] و﴿وَلاَ الضَّالِّينَ﴾[٦] أو لم يكن، كما في لفظ الجلالة في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ﴾[٧] على بعض الوجوه.

والثاني: الكافي، وهو ما تعلّق بما بعده من حيث المعنى فقط، سواء كان آخر آية، كقوله: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾[٨] أو لا، ككلمة ﴿مِنْ قَبْلِكَ﴾ في قوله تعالى: ﴿وَمَا

١ـ النشر في القراءات العشر، ج١، ص١٠؛ وحكاه المحدّث البحرانيّ في الحدائق، ج٨، ص١٠١.
٢ـ كتاب الصلاة، ص١١٤؛ طبعة المؤتمر، ج١، ص٣٥٢
٣ـ حكاه السيّد الشفتي في مطالع الأنوار، ج٢، ص٥٦.
٤ـ الفاتحة/٤.
٥ـ الفاتحة/٥.
٦ـ الفاتحة/٧.
٧ـ آل عمران/٧.
٨ـ البقرة/٣.

أنزل من قبلك﴾[١]).

وهذان القسمان يشتركان في عدم وجوب إعادة الموقوف عليه وجواز الابتداء بما بعده.

والثالث: الحسن، وهو عكس الكافي، وهو ما تعلّق بما بعده لفظاً لامعنى، وهذا القسم يجب الابتداء بالموقوف عليه. قيل: أو مايكون الموقوف عليه كلاماً تامّاً لكن يتعلّق به ما بعده لفظاً ومعنى.

والوقوف الحسنة في الفاتحة عشرة على ما حكي عن النفليّة وشرحها: **﴿باسم الله﴾** و **﴿الرحمن﴾** و **﴿الحمد لله﴾** و **﴿العلمين﴾**[٢] و **﴿الرحمن﴾** و **﴿الرحيم﴾**[٣] و **﴿نعبد﴾**[٤] و **﴿المستقيم﴾**[٥] و **﴿عليهم﴾** الأوّل و **﴿عليهم﴾**[٦] الثاني[٧]، وعرفت أنّ التامّ فيها أربعة.

والقبيح: ما تعلق بما بعده لفظاً ومعنى، كالوقف على المضاف.

وهذا محصّل ما حكي عنهم، لكن تحديد التعلّق المعتبر في القسمين بحيث لايوجد في الآخر صعب، لكنّ الأمر سهل بعد حكاية الإجماع عن جماعة[٨] على جواز الوقف بأقسامه حتّى القبيح على مصطلح القرّاء؛ لما حكي[٩] عن محقّقيهم من أنّه ليس المراد به: الممنوع شرعاً، بل الممنوعيّة في مقام التجويد والترتيل.

ويؤيّد ما ذكرنا: رواية عليّ بن جعفر المصححة عن أخيه ـ عليه السلام ـ: «في الرجل يقرأ في الفريضة فاتحة الكتاب وسورة بنفس واحدة، قال: **إن شاء قرأ في نفس وإن شاء في غيره**»[١٠] فإنّ ظاهرها وإن اختصّ بالتسوية بين القرائة بنفس

١ـ البقرة/٤.

٢و٣ـ الفاتحة/٣.

٤ـ الفاتحة/٥.

٥ـ الفاتحة/٦.

٦ـ الفاتحة/٧.

٧ـ لم نعثر عليه في النفلية، نعم هو موجود في شرحها: الفوائد الملّيّة، ص٨٦.

٨ـ منهم المحقّق النراقي في المستند، ج١، ص٣٣٥.

٩ـ حكاه الشهيد الثاني في روض الجنان، ص٢٦٨؛ والسيد السند في المدارك، ج٣، ص٣٦١.

١٠ـ الوسائل، ج٤، ص٧٨٥، الباب ٤٦ من أبواب القرائة، ح١.

والقرائة بأزيد، لكنّ سوق الكلام يعطي أنّه لاحرج في أن يقرأ على مايشاء مطلقاً، نعم ليس له أن يجمع بين جميع الوقوف الأربعة عشر للفاتحة لخروجها بذلك عن النظم، فالمراد أنّه لو أراد الوقف فالأحسن اختيار التامّ، ثمّ الحسن، ثمّ الكافيّ.

ولايبعد أن يكون مراد المصنّف ـ رحمه اللّه ـ وغيره هو استحباب المحافظة على الوقوف التامّة؛ إذ لايستحبّ غيره من الوقوف، نعم الوقف القبيح خلاف الأولى.

ثمّ إنّه لو وقف على جزء الكلمة إضطراراً فلا إشكال في وجوب إعادة الموقوف عليه، ولو وقف على المضاف ففي وجوب إعادته وجهان: أحوطهما الوجوب؛ إذ لايخاف منه صدق الزيادة ولاصدق القرآن، بعد ما حكم القرّاء بجواز الإعادة، بل بوجوبه الشرطي للترتيل المستحبّ في القرائة عموماً حتّى في حقّ هذا المرتكب للوقف القبيح، ومنه يظهر ـ أيضاً ـ جواز الإعادة، بل حسنها الّذي حكموا به في الوقف الحسن، لكن عدم الوجوب في هذا القسم هو المتعيّن، وفي الوقف القبيح أيضاً لايخلو عن قوّة.

ثم إنّ المصرّح به في كلام جماعة[١]: عدم جواز الوقف مع إبقاء حركة الآخر، ويسمّى الوقف على الحركة، وكذا عدم جواز الوصل بالسكون، بل عن المحدّث الزاهد التقيّ المجلسيّ: أنّهما غير جائزين باتّفاق القرّاء وأهل العربيّة[٢]، وأنكر ذلك جماعة[٣] محتجّين بصدق القرائة، مضافاً إلى صحيحة عليّ بن جعفر السابقة.

والأظهر أن يقال: أمّا الوصل بالسكون، فالأقوى فيه عدم الجواز؛ لأنّ الحركة في آخر الكلمة من قبيل الجزء الصوري، فإذا وقف عليها سقطت لقيام الوقف مقامها في عرف العرب وعند القرّاء وأهل العربيّة، وأمّا سقوطها مع الوصل، فهو نقص للجزء الصوري، ولافرق بين حركات الأواخر وغيرها في أنّ إبدالها أو حذفها موجب لتغيّر الجزء الصوري: فإنّ صورة ﴿نعبّد﴾ بالجزم، غير صورتها بالضّم؛ فإنّ السكون هيئة

١ـ منهم المحقق القمي في الغنائم، ص١٩٣.

٢ـ بحارالانوار، ج٨٥، ص٨.

٣ـ منهم الفاضل النراقي في المستند، ج١، ص٣٣٥.

مغائرة للحركة، فتسكين الآخر في المضارع المعرب في حال الوصل، مخالف لقواعد العربيّة، وكذا سكون المبتدأ المعرب في الحمد، وكذا سكون كاف ﴿إيّاك﴾ في الوصل، مخالف لوضعه اللغوي، وقد عرفت وجوب متابعة اللّغة والعربيّة في القرائة.

وقد تردّد المصنّف قدّس سرّه في ظاهر عبارة المنتهى ـ في من عجز عن تعلّم الإعراب على الاستقامة ـ بين ترك الإعراب الخطأ والتسكين وبين عدمه، قال: ينشأ ذلك من أنّ حذف الحركات يبطل الجزء الصوريّ من الكلام، ومن أنّ الواجب عليه الإعراب الصحيح وترك الخطأ، وقد فات الأوّل فيجب الثاني، والأخير أقرب[1] انتهى.

نعم، قد يحكى جواز الوصل بالسكون عن غير المشهور، كما يظهر من الروض[2] والروضة[3]، وقد يخصّ ذلك بالفقرات المستقلّة الّتي تعدّ كلّ منها كلاماً مستقلاً كفصول الأذان ونحوها، على ما حكاه شارح الروضة عن ابن الأنباري عن أهل اللغة ثم قال: ووجهه ظاهر، وعلّله بما ذكرنا من استقلال الفصول [4].

وأمّا الوقف على الحركة: فلا دليل على منعه عدا مايستفاد من حكم القرّاء بلزوم حذف الحركة، وقد عرفت ـ هنا، وفيما سبق في بحث وجوب المدّ والإدغام ـ عدم وجوب مايلتزمونه.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ هذا أيضاً من قواعد العربيّة، حيث إنّهم عنونوا في علم العربيّة «باب الوقف» وصرّحوا بوجوب حذف حركة الاسم وصلة ضمير المذكّر مع حركته حال الوقف وإبدال التنوين في النصب ألفاً، وقلب تاء التأنيث هاءاً، وغير ذلك من قواعد الوقف المتعلّقة بالأجزاء الماديّة أو الصوريّة[5]، ولهذا ادّعى المحدّث

١ـ المنتهى، ج١، ص٢٧٣.

٢ـ انظر: روض الجنان، ص٢٤٤ و ٢٦٨.

٣ـ انظر: الروضة البهيّة، ج١، ص٦٠٢.

٤ـ المناهج السوية، (مخطوط)، ص٨٦.

٥ـ انظر: البهجة المرضيّة في شرح الألفيّة، ص٢٢٩ (باب الوقف)، وشرح ابن عقيل، ج٢، ص ٥٨٠.

ـ المتقدّم إليه الإشارة[١] ـ الإجماع من أهل العربيّة على المنع، لكنّ الإشكال عليه مشكل، سيّما مع قوّة كون المنشأ فيه ما ذكرنا من تعرّض أهل العربيّة لقواعد الوقف فإنّ مجرّد هذا منهم لايدلّ على كون مخالفة ذلك عندهم مسقطاً للكلام مادّة أو صورة عن العربيّة؛ فإنّهم قد تعرّضوا لكثير ممّا لايجب، كبحث الإمالة ونحوها.

إلاّ أن يقال: إنّ ظاهر حكمهم بوجوب مراعاة تلك القواعد مدخليّتها في صحّة الكلام من حيث العربيّة، سيّما ومن المشاهد ثبوت اللّحن بإلغاء بعض قواعد الوقف، مثل قلب تاء التأنيث هاءاً.

وأمّا الإمالة؛ فهم وإن عنونوها في العربيّة، إلاّ أنّهم صرّحوا بعدم وجوبها[٢] بخلاف الوقف، فلاينبغي ترك الاحتياط.

ثم بناءاً على جواز الوقف على المتحرّك، فإذا كان بعده همزة الوصل نطق بها لحصول الفصل بالوقف، ولو حصل الوقف على المتحرّك اضطراراً لم يجب الابتداء بالموقوف عليه وإن قلنا بعدم جواز الوقف على المتحرّك؛ لحصول الامتثال بذلك الجزء، ويحتمل وجوبه لوجوب مراعاة النظم بين الفقرات.

ثمّ إنّه لايتعيّن في الوقف التنفّس قطعاً ولاالسكوت بمقدار التنفس، بل مسمّى الوقف كاف ظاهراً في اللّحن مع الحركة وفي الخروج عنه مع السكون.

ويؤيّد ماذكرنا، بل يدلّ عليه: ترك الاستفصال في الصحيحة السابقة[٣] المجوّزة لقرائة السورة بنفس واحد.

ومن مستحبّات القرائة في الصلاة وغيرها: سؤال الرحمة والتعوذّ عن النقمة عند تلاوة آيتيهما، بلاخلاف ظاهراً، بل إجماعاً كما عن الخلاف[٤] والبيان[٥]؛

١ـ وهو المحدّث المجلسي قدّس سرّه تقدّمت إليه الإشارة من بحار الأنوار، ج٨٥، ص٨.

٢ـ انظر: البهجة المرضيّة، ص٢٣٣ (باب الإمالة)؛ وشرح ابن عقيل، ج٢، ص٥٢٠.

٣ـ وهي صحيحة عليّ بن جعفر المتقدّمة من الوسائل، ج٤، ص٧٨٥، الباب ٤٦ من أبواب القرائة، ح١.

٤ـ الخلاف، ج١، ص٤٢٢؛ كتاب الصلاة، المسألة: ١٧٠.

٥ـ البيان، ص١٦٢، وليس فيه: الإجماع.

لعمومات رجحانهما، وخصوص مرسلة البرقيّ وأبي أحمد ـ قيل[1]: يعني ابن أبي عمير ـ عن بعض أصحابنا عن أبي عبدالله ـ عليه السلام ـ قال:

«ينبغي للعبد إذا صلّى أن يرتّل في قرائته فإذا مرّ بآية فيها ذكر الجنّة وذكر النّار سأل الله الجنّة وتعوّذ بالله من النار وإذا مرّ بـ ﴿يا أيُّهَا النَّاس﴾[2] و﴿يا أيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾[3] يقول: لبّيك ربّنا»[4].

ونحوها موثّقة سماعة قال: قال أبو عبدالله ـ عليه السلام ـ: **«ينبغي لمن قرأ القرآن إذا مرّ بآية فيها مسألة أو تخويف أن يسأل عند ذلك خير مايرجو أويسأل العافية من النار ومن العذاب»**.[5] ـ [6].

الأمارات المعمولة في استنباط الأحكام

[الظنون المعتبرة] منها: الأمارات المعمولة في استنباط الأحكام الشرعيّة من ألفاظ الكتاب والسنّة وهي على قسمين:

القسم الأوّل: مايعمل لتشخيص مراد المتكلّم عند احتمال إرادته خلاف ذلك، كأصالة الحقيقة عند احتمال إرادة المجاز وأصالة العموم والاطلاق، ومرجع الكلّ إلى أصالة عدم القرينة الصارفة عن المعنى الّذي يقطع بإرادة المتكلّم الحكيم له لو حصل القطع بعدم القرينة؛ وكغلبة استعمال المطلق في الفرد الشايع بناءاً على عدم وصوله إلى حدّ الوضع؛ وكالقرائن المقاميّة الّتي يعتمدها أهل اللّسان في محاوراتهم، كوقوع الأمر عقيب توهّم الحظر ونحو ذلك، وبالجملة الأُمورالمعتبرة عند أهل اللّسان في محاوراتهم بحيث لو أراد المتكلّم القاصد للتفهيم خلاف مقتضاها من دون نصب قرينة معتبرة عدّ ذلك منه قبيحاً.

والقسم الثاني: مايعمل لتشخيص أوضاع الألفاظ وتميز مجازاتها عن حقائقها

١ـ قاله صاحب الوسائل.

٢ـ البقرة/٢١.

٣ـ الانفال/٢٧.

٤ـ الوسائل، ج٤، ص٧٥٣، الباب ١٨ من أبواب القرائة، ح١.

٥ـ الوسائل، ج٤، ص٧٥٣، الباب ١٨ من أبواب القرائة ح٢.

٦ـ كتاب الصلاة، ص١٤١؛ طبعة المؤتمر، ج١، ص٤٢٢.

وظواهرها عن خلافها، كتشخيص أنّ لفظ «**الصعيد**» موضوع لمطلق وجه الأرض أو التراب الخالص، وتعيين أنّ وقوع الأمر عقيب توهّم الحظر هل يوجب ظهورَه في الإباحة المطلقة، وأنّ الشهرة في المجاز المشهور هل توجب احتياج الحقيقة إلى القرينة الصارفة من الظهور العرضيّ المسبّب من الشهرة، نظير احتياج المطلق المنصرف إلى بعض أفراده.

وبالجملة، فالمطلوب في هذا القسم أنّ اللّفظ ظاهر في هذا المعنى أو غير ظاهر، وفي القسم الأوّل أنّ الظاهر المفروغ عن كونه ظاهراً مراد أولا. والشك في الأوّل مسبّب عن الأوضاع اللّغويّةوالعرفية وفي الثاني عن اعتماد المتكلّم على القرينة وعدمه. فالقسمان من قبيل الصغرى والكبرى لتشخيص المراد.

أمّا القسم الأوّل [وهو ما يعمل لتشخيص مراد المتكلّم]:

فاعتباره في الجملة ممّا لاإشكال فيه ولاخلاف، لأنّ المفروض كون تلك الأُمور معتبرة عند أهل اللّسان في محاوراتهم المقصود بها التفهيم، ومن المعلوم بديهة أنّ طريق محاورات الشارع في تفهيم مقاصده للمخاطبين لم يكن طريقاً مخترعاً مغايراً لطريق محاورات أهل اللّسان في تفهيم مقاصدهم.

وإنّما الخلاف والإشكال وقع في موضعين:

أحدهما: جواز العمل بظواهر الكتاب.

والثاني: أنّ العمل بالظواهر مطلقاً في حقّ غير المخاطب بها قام الدليل عليه بالخصوص بحيث لايحتاج إلى إثبات انسداد باب العلم في الأحكام الشرعيّة أم لا.

والخلاف الأوّل ناظر إلى عدم كون المقصود بالخطاب استفادة المطلب منه مستقلاً.

والخلاف الثاني ناظر إلى منع كون المتعارف بين أهل اللّسان اعتماد غير من قصد إفهامه بالخطاب على مايستفيده من الخطاب بواسطة أصالة عدم القرينة عند التخاطب.

فمرجع كلا الخلافين إلى منع الصغرى. وأمّا الكبرى ـ أعني كون الحكم عند

الشارع في استنباط مراداته من خطاباته المقصود بها التفهيم ما هو المتعارف عند أهل اللّسان في الاستفادة ـ فممّا لاخلاف فيه ولا إشكال.

حكم العمل بظواهر الكتاب

أمّا الكلام في الخلاف الأوّل:

فتفصيله أنّه ذهب جماعة من الأخباريين إلى المنع عن العمل بظواهر الكتاب من دون مايرد التفسير وكشف المراد عن الحجج المعصومين صلوات اللّه عليهم، وأقوى مايتمسّك لهم على ذلك وجهان:

أحدهما: الأخبار المتواترة المدّعى ظهورها في المنع عن ذلك:

مثل النبويّ: **«مَن فَسَّرَ القُرآنَ بِرَأيِهِ فَليَتَبَوَّء مَقعَدَهُ مِنَ النّار»**[1].

وفي رواية أُخرى: **«مَنْ قالَ في القُرآنِ بِغَيرِ عِلْم فَليَتَبَوَّءَ مَقعَدَهُ مِنَ النّار»**[2].

وفي نبويّ ثالث: **«مَنْ فَسَّرَ القُرآنَ بِرَأيِهِ فَقَد افتَرى عَلى اللّهِ الكَذِبَ»**[3].

وعن أبي عبداللّه عليه السلام: **«مَنْ فَسَّرَ القُرانَ بِرَأيِهِ إن أصابَ لم يُؤجَرو إن أخطأَ سَقَطَ أبعَدَ مِنَ السَّماء»**[4].

وفي النبويّ العامّيّ: **«مَنْ فَسَّرَ القُرآن بِرَأيِهِ فأصابَ فَقَد أخطأ»**[5].

وعن مولانا الرضا، عليه السلام، عن أبيه، عن آبائه، عن أميرالمؤمنين صلوات اللّه عليهم: قال: قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه وآله: **«إنّ اللّهَ عَزَّوَجَلَّ قال في الحديث القدسيّ: ما آمَنَ بي مَن فَسَّرَ كَلامِي بِرَأيِهِ، وما عَرَفَني مَن شَبَّهَني بِخَلقي، وما على دِيني مَن استَعمَلَ القياس في ديني»**[6].

١ـ عوالى اللّئالي، ج٤، ص١٠٤.

٢ـ الوسائل، ج٢٧، ص١٨٩، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضيّ، ح[٣٣٥٦٦]٣٥.

٣ـ الوسائل، ج٢٧، ص١٩٠، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضيّ، ح[٣٣٥٦٨] ٣٧.

٤ـ تفسير العيّاشي، ج١، ص١٧، ح٤؛ المحاسن، ص٣٠٠.

٥ـ الصافيّ، ج١، ص٢١.

٦ـ الوسائل، ج٢٧، ص٤٥، الباب ٦ من أبواب صفات القاضيّ، ح[٣٣١٧٢] ٢٢.

وعن تفسير العيّاشيّ عن أبي عبدالله عليه السّلام قال: **«من حكم برأيه بين اثنين فقد كفر، ومن فسّر برأيه آية من كتاب الله فقد كفر»**[١].

وعن مجمع البيان: إنّه قد صحّ عن النّبي صلّى الله عليه وآله وعن الأئمّة القائمين مقامه: **«أنّ تفسيرَ القران لايجوزُ إلاّ بالأثر الصحيح والنصّ الصريح»**[٢].

وقوله عليه السّلام: **«ليس شيءٌ أبعد من عقول الرّجال من تفسير القرانِ. إنّ للاية تكونُ أوّلها في شيء وآخرها في شيء، وهو كلامٌ متّصلٌ ينصرف إلى وجوه»**[٣].

وفي مرسلة شبيب بن أنس عن أبي عبدالله عليه السلام: «أنّه قال لأبي حنيفة: **أنتَ فقيهُ أهل العراق؟** قال: **نعم. قال: فبأيّ شيء تُفتيهم؟** قال: بكتاب الله وسنّة نبيّه صلّى الله عليه وآله قال: **يا أبا حنيفة! تعرف كتابَ الله حقّ معرفته وتعرف الناسخ من المنسوخ؟** قال: نعم. **قال عليه السلام: يا أبا حنيفة! لقد ادّعيت علماً، ويلك، ما جعل الله ذلك إلاّ عند أهل الكتاب الّذين أنزل عليهم، وَيلك، ما هو إلاّ عند الخاصّ من ذريّة نبيّنا صلّى الله عليه وآله، وما ورّثك الله من كتابه حرفاً»**[٤].

وفي رواية زيد الشحّام: «قال: دخل قتادة على أبي جعفر عليه السلام، قال له: **أنتَ فقيه أهل البصرة؟** فقال: هكذا يزعمون، فقال: **بَلغني أنّك تفسّر القرآن**، قال: نعم ـ إلى أن قال ـ: **يا قَتادَةُ! إن كنت قد فسّرت القرآن من تلقاء نفسك فقد هلكت وأهلكت، وإن كنت قد فسّرته من الرجال فقد هلكت وأهلكت. يا قتادة ويحك! إنّما يعرف القرآن من خوطب به»**[٥].

إلى غير ذلك ممّا ادّعى في الوسائل[٦] في كتاب القضاء، تجاوزها عن حدّ التواتر.

وحاصل هذا الوجه يرجع إلى أنّ منع الشارع عن ذلك يكشف عن أنّ مقصود المتكلّم ليس تفهيم مطالبه بنفس هذا الكلام، فليس من قبيل المحاورات العرفيّة.

١ـ تفسير العيّاشيّ، ج١، ص١٨، ح٦.

٢ـ مجمع البيان، ج١، ص٨.

٣ـ تفسير العيّاشيّ، ج١، ص١٧، ح١ مع تفاوت؛ المحاسن، ص٣٠٠.

٤ـ الوسائل، ج١٨، ص٢٩، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، ح٢٧.

٥ـ الكافي، ج٨، ص٣١١، ح٤٨٥.

٦ـ الوسائل، ج١٨، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، مع اختلاف يسير.

والجوابُ عن الاستدلال بها:

أنّها لاتدلّ على المنع عن العمل بالظواهر الواضحة المعنى بعد الفحص عن نسخها وتخصيصها وإرادة خلاف ظاهرها في الأخبار، إذ من المعلوم أنّ هذا لايسمّى تفسيراً، فإنّ أحداً من العقلاء إذا رأى في كتاب مولاه أنّه أمره بشيء بلسانه المتعارف في مخاطبته له، عربيّاً أو فارسيّاً أو غيرهما، فعمل به وامتثله، لم يُعدّ هذا تفسيراً، إذ التفسير كشف القناع.

ثمّ لو سلّم كون مطلق حمل اللّفظ على معناه تفسيراً، لكنّ الظاهر أنّ المراد بالرأي هو الاعتبار العقليّ الظنّي الراجع إلى الاستحسان، فلايشمل حمل ظواهر الكتاب على معانيها اللّغويّة والعرفيّة.

وحينئذ فالمراد بالتفسير بالرأي: إمّا حمل اللّفظ على خلاف ظاهره أو أحد احتماليه، لرجحان ذلك في نظره القاصر وعقله الفاتر.

ويرشد إليه المروي عن مولانا الصادق، عليه السلام، قال في حديث طويل: **«وإنّما هلك الناس في المتشابه، لأنّهم لم يقفوا على معناه ولم يعرفوا حقيقته. فوضعوا له تأويلاً من عند أنفسهم بآرائهم، واستغنوا بذلك عن مسألة الأوصياء عليهم السلام، فيعرّفونهم»**[1].

وإمّا الحمل على مايظهر له في بادي الرأي من المعاني العرفيّة واللّغوية، من دون تأمّل في الأدلّة العقليّة ومن دون تتبّع في القرائن النقليّة، مثل الآيات الأخر الدالّة على خلاف هذا المعنى والأخبار الواردة في بيان المراد منها وتعيين ناسخها من منسوخها.

وممّا يقرّب هذا المعنى الثاني ـ وإن كان الأوّل أقرب عرفاً ـ أنّ المنهيّ في تلك الأخبار، المخالفون الّذين يستغنون بكتاب اللّه عن أهل البيت، عليهم السلام، بل يخطّئونهم به.

ومن المعلوم ضرورة من مذهبنا تقديم نصّ الإمام، عليه السلام، على ظاهر القرآن،

١ـ الوسائل، ج١٨، ص١٤٧، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، ح٦٢.

كما أنّ المعلوم ضرورة من مذهبهم العكس.

ويرشدك إلى هذا ما تقدّم في ردّ الإمام، عليه السلام، على أبي حنيفة حيث إنّه يعمل بكتاب اللّه. ومن المعلوم أنّه إنّما كان يعمل بظواهره، لأنّه كان يؤوّله بالرأي، إذ لاعبرة بالرأيّ عندهم مع الكتاب والسنّة.

ويرشد إلى هذا قول أبي عبداللّه، عليه السلام، في ذمّ المخالفين: **«إنّهم ضربوا القرآن بعضه ببعض، واحتجّوا بالمنسوخ وهم يظنّون أنّه الناسخ، واحتجّوا بالخاصّ وهم يظنّون أنّه العامّ، واحتجّوا بأوّل الاية وتركوا السنّة في تأويلها ولم ينظروا إلى ما يفتح به الكلام وإلى مايختمه ولم يعرفوا موارده و مصادره إذ لم يأخذوه عن أهله فضلّوا وأضلّوا»**[1].

وبالجملة، فالإنصاف: يقتضي عدم الحكم بظهور الأخبار المذكورة في النهي عن العمل بظاهر الكتاب بعد الفحص والتتبّع في سائر الأدلّة،خصوصاً الآثار الواردة عن المعصومين عليهم السلام، كيف، ولو دلّت على المنع من العمل على هذا الوجه دلّت على عدم جواز العمل بأحاديث أهل البيت عليهم السلام.

ففي رواية سليم بن قيس الهلاليّ عن أميرالمؤمنين عليه السلام: **«إنّ أمر النبيّ صلّى اللّه عليه وآله مثل القرآن، منه ناسخ ومنسوخ، وخاصّ وعامّ ومحكم ومتشابه، وقد كان يكون من رسول اللّه«ص» الكلام، يكون له وجهان، كلام عامّ وكلام خاصّ، مثل القرآن»**[2].

وفي رواية محمد بن مسلم: **«إن الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن»**[3].

هذا كلّه مع معارضة الأخبار المذكورة بأكثر منها، ممّا يدلّ على جواز التمسّك بظاهر القرآن: مثل خبر الثقلين المشهور بين الفريقين، وغيرها، ممّا يدلّ على الأمر بالتمسّك بالقرآن والعمل بما فيه، وعرض الأخبار المتعارضة بل ومطلق الأخبار عليه، وردّ الشروط المخالفة للكتاب في أبواب العقود والأخبار الدالّة قولاً وفعلاً وتقريراً على جواز التمسّك بالكتاب.

١ـ الوسائل، ج١٨، ص١٤٧، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، ح٦٢.

٢ـ الكافي، ج١، ص٦٢، باب «اختلاف الحديث» من كتاب العلم، ح١.

٣ـ الكافي، ج١، ص٦٤، باب «اختلاف الحديث» من كتاب العلم، ح٢.

مثل قوله، عليه السلام، لمّا قال زرارة: «من أين علمت أنّ المسح ببعض الرأس؟ فقال عليه السلام: لمكان الباء»[١]. فعرّفه عليه السلام مورد استفادة الحكم من ظاهر الكتاب.

وقول الصادق، عليه السلام، في مقام نهي الدوانقيّ عن قبول خبر النمّام: «إنّه فاسق، وقال الله: ﴿إن جاءكُم فاسقٌ بِنبأ فتبيّنوا﴾، الآية»[٢].

وقوله عليه السلام: لابنه إسماعيل: «إنّ الله عزّوجلّ يقول: ﴿يُؤْمِنُ بِاللهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمنينَ، فإذا شَهِدَ عِندَكَ المُؤمِنُونَ فَصَدِّقْهُم﴾»[٣].

وقوله، عليه السلام، لمن أطال الجلوس في بيت الخلاء لاستماع الغناء، اعتذاراً بأنّه لم يكن شيئاً أتاه برجله: «أما سمعت قول الله عزّوجلّ: ﴿إنّ السّمعَ وَالبَصرَ وَالفُؤادَ كُلُّ أولئِكَ كانَ عَنْهُ مَسئولاً﴾»[٤].

وقوله، عليه السلام، في تحليل العبد للمطلّقة ثلاثاً: «إنّه زوج، قال الله عزّوجلّ: ﴿حتّى تَنكِحَ زَوجاً غَيْرَهُ﴾[٥]»[٦]، وفي عدم تحليلها بالعقد المنقطع: إنّه تعالى قال: ﴿فَإنْ طَلَّقَهَا فَلاجُناحَ عَلَيْهِا﴾[٧].

وتقريره، عليه السلام، التمسّك بقوله تعالى: ﴿وَالمُحصناتُ مِنَ الّذينَ أُوتُوا الكِتاب﴾[٨]، وأنّه نُسِخَ بقوله تعالى: ﴿وَلاتَنكِحُوا المُشرِكات﴾[٩].

وقوله، عليه السلام، في رواية عبد الأعلى، في حكم من عثر، فوقع ظفره، فجعل على إصبعه مرارة: «إنّ هذا وشبهه يعرف من كتاب الله: ﴿ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ في الدّين مِنْ

١- تفسير العياشي، ج١، ص٢٩٩، ح٥٢.
٢- الامالي للصدوق، ص٦١١؛ بحارالانوار، ج٤٧، ص١٦٩.
٣- الوسائل، ج١٣،ص٢٣٠، الباب ٦ من كتاب الوديعة، ح١.
٤- المستدرك، ج١٣، ص٢٢١، الباب ٨ من أبواب مايكتسب به ح٤.
٥- البقرة/٢٣٠.
٦- الوسائل، ج١٥، ص٣٧٠، الباب ١٢ من أبواب أقسام الطلاق وأحكامه، ح١، والرواية أوردها الشيخ بالمعنى.
٧- البقرة/٢٣٠.
٨- المائدة/٥.
٩- البقرة/٢٢١.

ثمّ قال: **امسح عليه»**، فأحال، عليه السلام، معرفة حكم المسح على إصبعه المغطّى بالمرارة إلى الكتاب، مومياً إلى أنّ هذا لايحتاج إلى السؤال، لوجوده في ظاهر القرآن.

ولايخفى أنّ استفادة الحكم المذكور من ظاهر الآية الشريفة ممّا لايظهر إلاّ للمتأمّل المدقّق، نظراً إلى أنّ الآية الشريفة إنّما تدلّ على نفي وجوب الحرج، أعني المسح على نفس الإصبع، فيدور الأمر في بادي النظر بين سقوط المسح رأساً وبين بقائه مع سقوط قيد مباشرة الماسح للممسوح، فهو بظاهره لايدلّ على ما حكم به الإمام، عليه السلام، لكن يعلم عند التأمّل أنّ الموجب للحرج هو اعتبار المباشرة في المسح، فهو الساقط دون أصل المسح، فيصير نفي الحرج دليلاً على سقوط اعتبار المباشرة في المسح، فيمسح على الإصبع المغطّى.

فإذا أحال الإمام، عليه السلام، استفادة مثل هذا الحكم إلى الكتاب، فكيف يحتاج نفي وجوب الغسل أو الوضوء، عند الحرج الشديد المستفاد من ظاهر الآية المذكورة، أو غير ذلك من الأحكام الّتي يعرفها كلّ عارف باللّسان من ظاهر القرآن، إلى ورود التفسير بذلك من أهل البيت عليهم السلام.

ومن ذلك ما ورد من: **«أنّ المصلّي أربعاً في السفر إن قرئت عليه آية القصر وجب عليه الإعادة، وإلاّ فلا»**[١]. وفي بعض الروايات **«إن قرئت عليه وفسّرت له»**.

والظاهر ولو بحكم أصالة الإطلاق في باقي الروايات أنّ المراد من تفسيرها له بيان أنّ المراد من قوله تعالى: **﴿فَلَيْس عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا﴾**[٢]. بيان الترخيص في أصل تشريع القصر وكونه مبنيّاً على التخفيف، فلاينافي تعيّن القصر على المسافر وعدم صحّة الإتمام منه، ومثل هذه المخالفة للظاهر يحتاج إلى التفسير بلاشبهة.

وقد ذكر زرارة ومحمّد بن مسلم للإمام، عليه السلام: إنّ اللّه تعالى قال: **﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جناح﴾**، ولم يقل: افعلوا، فأجاب، عليه السلام، بأنّه من قبيل قوله تعالى: **﴿فَمَنْ**

١ـ الاستبصار، ج١، ص٧٧، الباب ٤٦ من أبواب المياه وأحكامها، ح٣.

٢ـ النساء/١٠١.

حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلاجُناحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِما﴾[1].

وهذا أيضاً يدلّ على تقرير الإمام ـ عليه السلام ـ لهما في التعرّض لاستفادة الأحكام من الكتاب والدخل والتصرّف في ظواهره.

ومن ذلك استشهاد الإمام ـ عليه السلام ـ بآيات كثيرة، مثل الاستشهاد لحلّية بعض النسوان بقوله تعالى: ﴿وأُحِلَّ لَكُمْ ماوَرَاءَ ذلِكُم﴾[2]، وفي عدم جواز طلاق العبد بقوله تعالى: ﴿عَبْداً مَمْلُوكاً لايَقْدِرُ عَلى شَيء﴾[3].

ومن ذلك الاستشهاد لحلّيّة بعض الحيوانات بقوله تعالى: ﴿قُل لاَ أَجِدُ فِيما أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً﴾، الآية[4]، إلى غير ذلك ممّا لايحصى.

الثاني: من وجهي المنع إنّا نعلم بطروّ التقييد والتخصيص والتجوّز في أكثر ظواهر الكتاب. وذلك ممّا يسقطها عن الظهور.

وفيه أوّلاً، النقض بظواهر السنّة، فأنّا نقطع بطروّ مخالفة الظاهر في أكثرها. وثانياً، أنّ هذا لايوجب السقوط، وإنّما يوجب الفحص عمّا يوجب مخالفة الظاهر.

فإن قلت: العلم الإجماليّ بوجود مخالفات الظواهر لايرتفع أثره، وهو وجوب التوقّف بالفحص، ولذا لو تردّد اللّفظ بين معنيين أو علم إجمالاً بمخالفة أحد الظاهرين لظاهر الآخر ـ كما في العامّين من وجه وشبههما ـ وجب التوقّف فيه ولو بعد الفحص.

قلت: هذه شبهة ربما تورد على من استدلّ على وجوب الفحص عن المخصّص في العمومات بثبوت العلم الإجماليّ بوجود المخصّصات. فإنّ العلم الإجماليّ إمّا أن يبقى أثره ولو بعد العلم التفصيليّ بوجود عدّة مخصّصات، وإمّا أن لايبقى. فإن بقي

١ـ البقرة/١٥٨.

٢ـ النساء/٢٤.

٣ـ النحل/٧٥.

٤ـ الأنعام/١٤٥.

فلايرتفع بالفحص، وإلاّ فلامقتضي للفحص.

وتندفع هذه الشبهة: بأنّ المعلوم إجمالاً هو وجود مخالفات كثيرة في الواقع فيما بأيدينا بحيث تظهر تفصيلاً بعد الفحص. وأمّا وجود مخالفات في الواقع زائداً على ذلك فغير معلوم. فحينئذ لايجوز العمل قبل الفحص، لاحتمال وجود مخصّص يظهر بعد الفحص، ولايمكن نفيه بالأصل لأجل العلم الإجماليّ. وأمّا بعد الفحص فاحتمال وجود المخصّص في الواقع ينفى بالأصل السالم عن العلم الإجماليّ. والحاصل: أنّ المنصف لايجد فرقاً بين ظواهر الكتاب والسنّة، لاقبل الفحص ولا بعده.

ثمّ إنّك قد عرفت أنّ العمدة في منع الأخباريّين من العمل بظواهر الكتاب هي الأخبار المانعة عن تفسير القرآن. إلاّ أنّه يظهر من كلام السيّد الصدر شارح الوافية، في آخر كلامه، أنّ المنع عن العمل بظواهر الكتاب هو مقتضى الأصل. والعمل بظواهر الأخبار خرج بالدليل، حيث قال ـ بعد إثبات أنّ في القرآن محكمات وظواهر وأنّه ممّا لايصحّ إنكاره، وينبغي النزاع في جواز العمل بالظواهر وأنّ الحقّ مع الأخباريّين ـ ما خلاصته:

«إنّ التوضيح يظهر بعد مقدّمتين:

الأولى: أنّ بقاء التكليف ممّا لاشكّ فيه، ولزوم العمل بمقتضاه موقوف على الإفهام، وهو يكون في الأكثر بالقول، ودلالته في الأكثر تكون ظنّيّة، إذ مدار الإفهام على إلقاء الحقائق مجرّدة عن القرينة وعلى ما يفهمون وإن كان احتمال التجوّز وخفاء القرينة باقياً.

الثانية: أنّ المتشابه كما يكون في أصل اللّغة كذلك يكون بحسب الاصطلاح، مثل أن يقول أحد: «أنا أستعمل العمومات، وكثيراً ما أُريد الخصوص من غير قرينة، وربما أخاطِب أحداً وأُريد غيره، ونحو ذلك». فحينئذ لايجوز لنا القطع بمراده ولايحصل لنا الظنّ به. والقرآن من هذا القبيل، لأنّه نزل على اصطلاح خاصّ. لاأقول على وضع جديد، بل أعمّ من أن يكون ذلك أو يكون فيه مجازات لايعرفها

العرب، ومع ذلك قد وجدت فيه كلمات لايعلم المراد منها، كالمقطّعات. ـ ثمّ قال: ـ
قال سبحانه: ﴿مِنهُ آياتٌ مُحكَماتٌ هُنَّ أمُّ الكِتابِ وأُخَرُ مُتَشابِهاتٌ﴾ الآية[1]، ذمّ على اتّباع المتشابه، ولم يبيّن لهم المتشابهات: ماهي، وكم هي، بل لم يبيّن لهم المراد من هذا اللّفظ، وجعل البيان موكولاً إلى خلفائه، والنبيّ، صلّى اللّه عليه وآله، نهى الناس عن التفسير بالآراء. وجعلوا الأصل عدم العمل بالظنّ إلاّ ما أخرجه الدليل.

إذا تمهّدت المقدّمتان، فنقول: مقتضى الأُولى العمل بالظواهر ومقتضى الثانية عدم العمل، لأنّ ماصار متشابهاً لايحصل الظنّ بالمراد منه ومابقي ظهوره مندرج في الأصل المذكور. فنطالب بدليل جواز العمل، لأنّ الأصل الثابت عند الخاصّة هو عدم جواز العمل بالظنّ إلاّ ما أخرجه الدليل.

لايقال: إنّ الظاهر من المحكم ووجوب العمل بالمحكم إجماعيّ.

لأنّا نمنع الصغرى، إذ المعلوم عندنا مساواة المحكم للنصّ. وأمّا شموله للظاهر فلا ـ إلى أن قال: ـ

لايقال: إنّ ما ذكرتم لو تمّ لدلّ على عدم جواز العمل بظواهر الأخبار أيضاً، لما فيها من الناسخ والمنسوخ، والمحكم والمتشابه، والعامّ والمخصّص، والمطلق والمقيّد.

لأنّا نقول: إنّا لو خلّينا وأنفسنا، لعملنا بظواهر الكتاب والسنّة مع عدم نصب القرينة على خلافها. ولكن منعنا من ذلك في القرآن للمنع من اتّباع المتشابه وعدم بيان حقيقته، ومنعنا رسول اللّه، صلّى اللّه عليه وآله، عن تفسير القرآن. ولاريب في أنّ غير النصّ محتاج إلى التفسير. وأيضاً ذمّ الله تعالى من اتّباع الظنّ، وكذا الرسول، صلّى اللّه عليه وآله، وأوصيائه عليهم السلام، ولم يستثنوا ظواهر القرآن ـ إلى أن قال ـ:

وأمّا الأخبار، فقد سبق أنّ أصحاب الأئمّة، عليهم السلام، كانوا عاملين بأخبار الآحاد من غير فحص عن مخصّص أو معارض ناسخ أو مقيّد، ولولا هذا لكنّا في العمل بظواهر الأخبار أيضاً من المتوقّفين، انتهى.

١ـ آل عمران/٧.

أقول: وفيه مواقع للنظر، سيّما في جعل العمل بظواهر الأخبار من جهة قيام الإجماع العمليّ، ولولاه لتوقّف في العمل بها أيضاً، إذ لايخفى أنّ عمل أصحاب الأئمّة، عليهم السلام، بظواهر الأخبار لم يكن لدليل خاصّ شرعيّ وصل إليهم من أئمّتهم؛ وإنّما كان أمراً مركوزاً في أذهانهم بالنسبة إلى مطلق الكلام الصادر من المتكلّم لأجل الإفادة والاستفادة، سواء كان من الشارع أم غيره. وهذا المعنى جار في القرآن أيضاً على تقدير كونه ملقى للإفادة والاستفادة على ما هو الأصل في خطاب كلّ متكلّم. نعم، الأصل الأوّليّ هي حرمة العمل بالظنّ، على ماعرفت مفصّلاً. لكنّ الخارج منه ليس خصوص ظواهر الأخبار حتّى يبقى الباقي، بل الخارج منه هو مطلق الظهور الناشئ عن كلام كلّ متكلّم القي إلى غيره للإفهام.

ثمّ إنّ ما ذكره ـ من عدم العلم بكون الظواهر من المحكمات واحتمال كونها من المتشابهات ـ ممنوع: أوّلاً، بأنّ المتشابه لايصدق على الظواهر، لالغة ولاعرفاً، بل يصحّ سلبه عنه. فالنهي الوارد عن اتّباع المتشابه لايمنع، كما اعترف به في المقدّمة الأُولى، من أنّ مقتضى القاعدة وجوب العمل بالظواهر.

وثانياً، بأنّ احتمال كونها من المتشابه لاينفع في الخروج عن الأصل الّذي اعترف به. ودعوى اعتبار العلم بكونها من المحكم هدم لما اعترف به من أصالة حجّيّة الظواهر، لأنّ مقتضى ذلك الأصل جواز العمل إلاّ أن يعلم كونه ممّا نهى الشارع عنه.

وبالجملة، فالحقّ ما اعترف به، قدّس سرّه، من أنّا لو خلينا وأنفسنا، لعملنا بظواهر الكتاب، ولابدّ للمانع من إثبات المنع.

ثمّ إنّك قد عرفت ممّا ذكرنا أنّ خلاف الأخباريّين في ظواهر الكتاب ليس في الوجه الّذي ذكرنا، من اعتبار الظواهر اللّفظيّة في الكلمات الصادرة لإفادة المطلب واستفادته. وإنّما يكون خلافهم في أنّ خطابات الكتاب لم يقصد بها استفادة المراد من أنفسها، بل بضميمة تفسير أهل الذكر أو أنّها ليست بظواهر بعد احتمال كون محكمها من المتشابه، كما عرفت من كلام السيّد المتقدّم.

وينبغي التنبيه على أُمور:

الأوّل: إنّه ربما يتوهّم بعض: «أنّ الخلاف في اعتبار ظواهر الكتاب قليل الجدوى، إذ ليست آية متعلّقة بالفروع أو الأُصول إلاّ ورد في بيانها أو في الحكم الموافق لها خبر أو أخبار كثيرة، بل انعقد الإجماع على أكثرها. مع أنّ جلّ آيات الأُصول والفروع، بل كلّها، ممّا تعلّق الحكم فيها بأُمور مجملة لايمكن العمل بها إلاّ بعد أخذ تفصيلها من الأخبار»[1]، انتهى.

أقول: ولعلّه قصّر نظره إلى الآيات الواردة في العبادات، فإنّ أغلبها من قبيل ما ذكره، وإلاّ فالإطلاقات الواردة في المعاملات ممّا يتمسّك بها في الفروع الغير المنصوصة أو المنصوصة بالنصوص المتكافئة كثيرة جدّاً.

مثل: ﴿**أوفوا بالعقود**﴾[2]، و﴿**أحلّ اللّه البيع**﴾[3]، و ﴿**تجارة عن تراض**﴾[4]، ﴿**فَرِهانٌ مَقبُوضَةٌ**﴾[5]، و ﴿**لاتُؤتوا السُّفَهاءَ أموالَكُمْ**﴾[6]، و ﴿**لاتَقرَبُوا مالَ اليَتِيمِ**﴾[7]، و ﴿**أُحِلَّ لَكُمْ ماوَراءَ ذلِكُمْ**﴾[8]، و ﴿**إن جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنوا**﴾[9]، و ﴿**فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرقَةٍ**﴾[10]، و ﴿**فَاسأَلُوا أهْلَ الذِّكْرِ**﴾[11]، و ﴿**عَبْداً مَمْلُوكاً لايَقدِرُ عَلى شَيْءٍ**﴾[12]، و ﴿**مَا عَلَى المُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ**﴾[13]، وغير ذلك ممّا لايحصى.

١ـ وهو احمد النراقى في مناهج الاحكام، ص١٥٨.
٢ـ المائده/١.
٣ـ البقرة/٢٧٥.
٤ـ النساء/٢٩.
٥ـ البقره/٢٨٣.
٦ـ النساء/٥.
٧ـ الانعام/١٥٢.
٨ـ النساء/٢٤.
٩ـ الحجرات/٦.
١٠ـ التوبة/١٢٢.
١١ـ الانبياء/٧.
١٢ـ النحل/٧٥.
١٣ـ التوبة/٩١.

بل وفي العبادات أيضاً كثيرة، مثل قوله: ﴿إنّما المُشرِكُونَ نَجَسٌ، فَلايَقرَبُوا المَسْجِدَ الحَرام﴾[١]. وآيات التيمّم[٢]، والوضوء[٣]، والغسل[٤].

وهذه العمومات، وإن ورد فيها أخبار في الجملة، إلاّ أنّه ليس كلّ فرع ممّا يتمسّك فيه بالآية ورد فيه خبر سليم عن المكافئ، فلاحظ وتتبّع.

الثاني: إنّه إذا اختلفت القراءة في الكتاب على وجهين مختلفين في المؤدّى، كما في قوله تعالى: ﴿حتّى يَطهُرْنَ﴾[٥]، حيث قرء بالتشديد من التطهّر الظاهر في الاغتسال، وبالتخفيف من الطهارة الظاهرة في النقاء عن الحيض. فلايخلو: إمّا أن نقول بتواتر القراءات كلّها، كما هو المشهور، خصوصاً في ما كان الاختلاف في المادّة، وإمّا أن لانقول، كما هو مذهب جماعة.

فعلى الأوّل، فهما بمنزلة آيتين تعارضتا، لابدّ من الجمع بينهما بحمل الظاهر على النصّ أو على الأظهر، ومع التكافؤ لابدّ من الحكم بالتوقّف والرجوع إلى غيرهما.

وعلى الثاني، فإن ثبت جواز الاستدلال بكلّ قرائة، كما ثبت بالإجماع جواز القرائة بكلّ قرائة كان الحكم كما تقدّم. وإلاّ فلابدّ من التوقّف في محلّ التعارض والرجوع إلى القواعد، مع عدم المرجّح أو مطلقاً بناءاً على عدم ثبوت الترجيح هنا، كما هو الظاهر. فيحكم باستصحاب الحرمة قبل الاغتسال، إذ لم يثبت تواتر التخفيف، أو بالجواز بناءاً على عموم قوله تعالى: ﴿فأتوا حرثكم أنّى شِئتم﴾[٦]، من حيث الزمان، خرج منه أيّامُ الحيض على الوجهين في كون المقام من استصحاب حكم المخصّص أو العمل بالعموم الزمانيّ.

الثالث:إنّ وقوع التحريف في القرآن، على القول به، لايمنع من التمسّك

١ـ التوبة/٢٨.
٢ـ النساء/٤٣ .
٣ـ المائدة/٦.
٤ـ النساء/٤٣ .
٥ـ البقرة/٢٢٢.
٦ـ البقره/٢٢٣ .

بالظواهر، لعدم العلم الإجماليّ باختلال الظواهر بذلك، مع أنّه لو علم لكان من قبيل الشبهة الغير المحصورة. مع أنّه لو كان من قبيل الشبهة المحصورة، أمكن القول بعدم قدحه، لاحتمال كون الظاهر المصروف عن ظاهره من الظواهر الغير المتعلّقة بالأحكام الشرعيّة العمليّة الّتي أُمرنا بالرجوع فيها إلى ظاهر الكتاب، فافهم.

الرابع: قد يتوهّم: «أنّ وجوب العمل بظواهر الكتاب بالإجماع مستلزم لعدم جواز العمل بظاهره، لأنّ من تلك الظواهر ظاهر الآيات الناهية عن العمل بالظنّ مطلقا حتّى ظواهر الكتاب».

وفيه: أنّ فرض وجود الدليل على حجّيّة الظواهر موجب لعدم ظهور الآيات الناهية في حرمة العمل بالظواهر، مع أنّ ظواهر الآيات الناهية لو نهضت للمنع عن ظواهر الكتاب لمنعت عن حجّيّة أنفسها، إلاّ أن يقال إنّها لاتشمل أنفسها، فتأمّل.

وبإزاء هذا التوهّم توهّم: «أنّ خروج ظواهر الكتاب عن الآيات الناهية ليس من باب التخصيص، بل من باب التخصّص، لأنّ وجود القاطع على حجّيّتها يخرجها عن غير العلم إلى العلم».

وفيه: مالايخفي.

وأمّا التفصيل الآخر

فهو الذي يظهر من صاحب القوانين[1]، قدّس سرّه، في آخر مسألة حجّيّة الكتاب وفي أوّل مسألة الاجتهاد والتقليد. وهو الفرق بين من قصد إفهامه بالكلام، فالظواهر حجّة بالنسبة إليه من باب الظنّ الخاصّ، سواء كان مخاطباً، كما في الخطابات الشفاهيّة، أم لا، كما في الناظر في الكتب المصنّفة، لرجوع كلّ من ينظر إليها؛ وبين من لم يقصد إفهامه بالخطاب، كأمثالنا بالنسبة إلى أخبار الأئمّة

١- قوانين الأصول، ص٢١٩.

الصادرة عنهم في مقام الجواب عن سؤال السائلين وبالنسبة إلى الكتاب العزيز، بناءاً على عدم كون خطاباته موجّهة إلينا وعدم كونه من باب تأليف المصنّفين. فالظهور اللّفظيّ ليس حجّة حينئذ لنا، إلاّ من باب الظنّ المطلق الثابت حجّيّته عند انسداد باب العلم.

ويمكن توجيه هذا التفصيل: بأنّ الظهور اللّفظيّ ليس حجّة إلاّ من باب الظنّ النوعيّ. وهو كون اللّفظ بنفسه لو خلي وطبعه مفيداً للظنّ بالمراد.

فإن كان مقصود المتكلّم من الكلام إفهام من يقصد إفهامه، فيجب عليه إلقاء الكلام على وجه لايقع المخاطب معه في خلاف المراد، بحيث لو فرض وقوعه في خلاف المقصود، كان إمّا لغفلة منه في الالتفات إلى ما اكتنف به الكلام الملقى إليه، وإمّا لغفلة من المتكلّم في إلقاء الكلام على وجه يفي بالمراد. ومعلوم أنّ احتمال الغفلة من المتكلّم أو السامع احتمال مرجوح في نفسه مع انعقاد الإجماع من العقلاء والعلماء على عدم الاعتناء باحتمال الغفلة في جميع أُمور العقلاء، أقوالهم وأفعالهم.

وأمّا إذا لم يكن الشخص مقصوداً بالإفهام، فوقوعه في خلاف المقصود لاينحصر سببه في الغفلة. فإنّا إذا لم نجد في آية أو رواية مايكون صارفاً عن ظاهرها واحتملنا أن يكون المخاطب قد فهم المراد بقرينة قد خفيت علينا، فلايكون هذا الاحتمال لأجل غفلة من المتكلّم أو منّا، إذ لايجب على المتكلّم إلاّ نصب القرينة لمن يقصد إفهامه، مع أنّ عدم تحقّق الغفلة من المتكلّم في محلّ الكلام مفروض لكونه معصوماً. وليس اختفاء القرينة علينا مسبّباً عن غفلتنا عنها، بل لدواعي الاختفاء الخارجة عن مدخليّة المتكلّم ومن القي إليه الكلام.

فليس هنا شيء يوجب بنفسه الظنّ بالمراد، حتّى لو فرضنا الفحص. فاحتمال وجود القرينة حين الخطاب واختفائه علينا ليس هنا مايوجب مرجوحيّته حتّى لو تفحّصنا عنها ولم نجدها. إذ لايحكم العادة، ولو ظنّاً، بأنّها لو كانت لظفرنا بها، إذ كثير من الأُمور قد اختفت علينا.

بل لايبعد دعوى العلم بأنّ ما اختفى علينا من الأخبار والقرائن أكثر ممّا ظفرنا بها، مع أنّا لو سلّمنا حصول الظنّ بانتفاء القرائن المتّصلة، لكنّ القرائن الحاليّة وما اعتمد عليه المتكلّم من الأمور العقليّة أو النقليّة الكلّيّة أو الجزئيّة المعلومة عند المخاطب الصارفة لظاهر الكلام ليست ممّا يحصل الظنّ بانتفائها بعد البحث و الفحص. ولو فرض حصول الظنّ من الخارج بإرادة الظاهر من الكلام لم يكن ذلك ظنّاً مستنداً إلى الكلام، كما نبّهنا عليه في أوّل البحث.

وبالجملة، فظواهر الألفاظ حجّة، بمعنى عدم الاعتناء باحتمال إرادة خلافها، إذا كان منشأ ذلك الاحتمال غفلة المتكلّم في كيفيّة الإفادة أو المخاطب في كيفيّة الاستفادة، لأنّ احتمال الغفلة ممّا هو مرجوح في نفسه ومتّفق على عدم الاعتناء به في جميع الأمور دون ما إذا كان الاحتمال مسبّباً عن اختفاء أمور لم تجر العادة القطعيّة أو الظنّيّة بأنّها لو كانت لوصلت إلينا.

ومن هنا ظهر: أنّ ما ذكرنا سابقاً، من اتّفاق العقلاء والعلماء على العمل بظواهر الكلام في الدعاوي والأقارير والشهادات والوصايا والمكاتبات، لاينفع في ردّ هذا التفصيل، إلاّ أن يثبت كون أصالة عدم القرينة حجّة من باب التعبّد. ودون إثباتها خرط القتاد.

ودعوى: «أنّ الغالب اتّصال القرائن، فاحتمال اعتماد المتكلّم على القرينة المنفصلة مرجوح لندرته»، مردودةٌ: بأنّ من المشاهد المحسوس تطرّق التقييد والتخصيص إلى أكثر العمومات والإطلاقات مع عدم وجوده في الكلام. وليس إلاّ لكون الاعتماد في ذلك كلّه على القرائن المنفصلة، سواء كانت منفصلة عند الاعتماد كالقرائن العقليّة والنقليّة الخارجيّة أم كانت مقاليّة متّصلة، لكن عرض لها الانفصال بعد ذلك، لعروض التقطيع للأخبار أو حصول التفاوت من جهة النقل بالمعنى أو غير ذلك.

فجميع ذلك ممّا لايحصل الظنّ بأنّها لو كانت لوصلت إلينا. مع إمكان أن يقال: إنّه لوحصل الظنّ لم يكن على اعتباره دليل خاصّ. نعم، الظنّ الحاصل في مقابل

احتمال الغفلة الحاصلة للمخاطب أو المتكلّم ممّا أطبق عليه العقلاء في جميع أقوالهم وأفعالهم. هذا غاية مايمكن من التوجيه لهذا التفصيل.

ولكنّ الإنصاف: أنّه لافرق في العمل بالظهور اللّفظيّ وأصالة عدم الصارف عن الظاهر بين من قصد إفهامه ومن لم يقصد، فإنّ جميع ما دلّ من إجماع العلماء وأهل اللّسان على حجّيّة الظواهر بالنسبة إلى من قصد إفهامه جار فيمن لم يقصد، لأنّ أهل اللّسان إذا نظروا إلى كلام صادر من متكلّم إلى مخاطب يحكمون بإرادة ظاهره منه إذا لم يجدوا قرينة صارفة بعد الفحص في مظانّ وجودها، ولايفرّقون في استخراج مرادات المتكلّمين بين كونهم مقصودين بالخطاب وعدمه. فإذا وقع المكتوب الموجّه من شخص إلى شخص بيد ثالث، فلايتأمّل في استخراج مرادات المتكلّم من الخطاب المتوجّه إلى المكتوب إليه. فإذا فرضنا اشتراك هذا الثالث مع المكتوب إليه فيما أراد المولى منهم، فلايجوز له الاعتذار في ترك الامتثال بعدم الإطّلاع على مراد المولى. وهذا واضح لمن راجع الأمثلة العرفيّة، هذا حال أهل اللّسان في الكلمات الواردة إليهم.

وأمّا العلماء، فلاخلاف بينهم في الرجوع إلى أصالة الحقيقة في الألفاظ المجرّدة عن القرائن الموجّهة من متكلّم إلى مخاطب، سواء كان ذلك في الأحكام الحزئيّة ـ كالوصايا الصادرة عن الموصي المعيّن إلى شخص معيّن، ثمّ مسّت الحاجة إلى العمل بها مع فقد الموصى إليه، فإنّ العلماء لايتأمّلون في الإفتاء بوجوب العمل بظاهر ذلك الكلام الموجّه إلى الموصى إليه المقصود وكذا في الأقارير ـ أم كان في الأحكام الكلّيّة، كالأخبار الصادرة عن الأئمّة، عليهم السلام، مع كون المقصود منها تفهيم مخاطبهم لاغير، فإنّه لم يتأمّل أحد من العلماء في استفادة الأحكام من ظواهرها معتذراً بعدم الدليل على حجّيّة أصالة عدم القرينة بالنسبة إلى غير المخاطب ومن قصد إفهامه.

ودعوى: «كون ذلك منهم للبناء على كون الأخبار الصادرة عنهم، عليهم السلام، من قبيل تأليف المصنّفين»، واضحة الفساد. مع أنّها لو صحّت لجرت في

الكتاب العزيز، فإنّه أولى بأن يكون من هذا القبيل، فترتفع ثمرة التفصيل المذكور، لأنّ المفصّل معترف بأنّ ظاهر الكلام الّذي هو من قبيل تأليف المؤلّفين حجّة بالخصوص، لالدخوله في مطلق الظنّ. وإنّما كلامه في اعتبار ظهور الكلام الموجّه إلى مخاطب خاصّ بالنسبة إلى غيره.

والحاصل: أنّ القطع حاصل لكلّ متتبّع في طريقة فقهاء المسلمين بأنّهم يعملون بظواهر الأخبار من دون ابتناء ذلك على حجّيّة الظنّ المطلق الثابتة بدليل الانسداد، بل يعمل بها من يدّعي الانفتاح وينكر العمل بأخبار الآحاد، مدّعياً كون معظم الفقه معلوماً بالإجماع والأخبار المتواترة.

ويدلّ على ذلك أيضاً سيرة أصحاب الأئمّة، عليهم السلام، فإنّهم كانوا يعملون بظواهر الأخبار الواردة إليهم من الأئمّة الماضين، عليهم السلام، كما كانوا يعملون بظواهر الأقوال الّتي سمعوها من أئمّتهم، عليهم السلام، لايفرّقون بينهما إلاّ بالفحص وعدمه، كما سيأتي.

والحاصل: أنّ الفرق في حجّيّة أصالة الحقيقة وعدم القرينة بين المخاطب وغيره مخالف للسيرة القطعيّة من العلماء وأصحاب الأئمّة عليهم السلام.

هذا كلّه، مع أنّ التوجيه المذكور لذلك التفصيل، لابتنائه على الفرق بين أصالة عدم الغفلة والخطأ في فهم المراد وبين مطلق أصالة عدم القرينة، يوجب عدم كون ظواهر الكتاب من الظنون المخصوصة، وإن قلنا بشمول الخطاب للغائبين، لعدم جريان أصالة عدم الغفلة في حقّهم مطلقاً.

فما ذكره ـ من ابتناء كون ظواهر الكتاب ظنوناً مخصوصة على شمول الخطاب للغائبين ـ غير سديد، لأنّ الظنّ المخصوص إن كان هو الحاصل من المشافهة الناشي عن ظنّ عدم الغفلة والخطأ، فلايجري في حقّ الغائبين، وإن قلنا بشمول الخطاب لهم، وإن كان هو الحاصل من أصالة عدم القرينة فهو جار في الغائبين وإن لم يشملهم الخطاب.

وممّا يمكن أن يستدلّ به أيضاً ـ زيادة على ما مرّ من اشتراك أدلّة حجّيّة الظواهر

من إجماعي العلماء وأهل اللّسان ـ ما ورد في الأخبار المتواترة[١] معنى، من الأمر بالرجوع إلى الكتاب وعرض الأخبار عليه، فإنّ هذه الظواهر المتواترة حجّة للمشافهين بها، فيشترك غير المشافهين، فيتمّ المطلوب، كما لايخفى.

وممّا ذكرنا تعرف النظر فيما ذكره المحقق القمّي، رحمه اللّه، بعد ما ذكر من عدم حجّيّة ظواهر الكتاب بالنسبة إلينا بالخصوص، بقوله:

«فإن قلت: إنّ أخبار الثقلين تدلّ على كون ظاهر الكتاب حجّة لغير المشافهين بالخصوص.

فأجاب عنه: بأنّ رواية الثقلين ظاهرة في ذلك، لاحتمال كون المراد التمسّك بالكتاب بعد ورود تفسيره عن الأئمّة، عليهم السلام، كما يقوله الأخباريّون. وحجّيّة ظاهر رواية الثقلين بالنسبة إلينا مصادرة، إذ لافرق بين ظواهر الكتاب والسنّة في حقّ غير المشافهين بها»[٢].

وتوضيح النظر: أنّ العمدة في حجّيّة ظواهر الكتاب غير خبر الثقلين من الأخبار المتواترة الآمرة باستنباط الأحكام من ظواهر الكتاب. وهذه الأخبار تفيد القطع بعدم إرادة الاستدلال بظواهر الكتاب بعد ورود تفسيرها من الأئمّة، عليهم السلام، وليست ظاهرة في ذلك حتّى يكون التمسّك بظاهرها لغير المشافهين بها مصادرة.

وأمّا خبر الثقلين[٣]، فيمكنُ منع ظهوره إلاّ في وجوب إطاعتهما وحرمة مخالفتهما، وليس في مقام اعتبار الظنّ الحاصل بهما في تشخيص الإطاعة والمعصية، فافهم.

ثمّ إنّ لصاحب المعالم، رحمه اللّه، في هذا المقام كلاماً يحتمل التفصيل المتقدّم، لابأس بالإشارة إليه. قال: ـ في الدليل الرابع من أدلّة حجّيّة خبر الواحد، بعد ذكر انسداد باب العلم في غير الضروريّ من الأحكام، لفقد الإجماع والسنّة

١ـ البرهان، ج١، ص٢٩.

٢ـ قوانين الاصول، ص٢١٩.

٣ـ كتاب الخصال، ص٦٥، باب الإثنين.

المتواترة ووضوح كون أصل البرائة لايفيد غير الظنّ وكون الكتاب ظنّي الدلالة ـ ما لفظه:

«لايقال: إنّ الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب مقطوع لامظنون، وذلك بضميمة مقدّمة خارجيّة، وهي قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر وهو يريد خلافه من غير دلالة تصرّف عن ذلك الظاهر. سلّمنا، ولكن ذلك ظنّ مخصوص، فهو من قبيل الشهادة لايعدل عنه إلى غيره إلاّ بدليل.

لأنّا نقول: أحكام الكتاب كلّها من قبيل خطاب المشافهة. وقد مرّ أنّه مخصوص بالموجودين في زمن الخطاب وأنّ ثبوت حكمه في حقّ من تأخّر إنّما هو بالإجماع وقضاء الضرورة باشتراك التكليف بين الكلّ. وحينئذ فمن الجائز أن يكون قد اقترن ببعض تلك الظواهر مايدلّهم على إرادة خلافها. وقد وقع ذلك في مواضع علمناها بالإجماع ونحوه، فيحتمل الاعتماد في تعريفنا لسائرها على الأمارات المفيدة للظنّ القويّ، وخبر الواحد من جملتها. ومع قيام هذا الاحتمال ينفي القطع بالحكم. ويستوي حينئذ الظنّ المستفاد من ظاهر الكتاب والحاصل من غيره بالنظر إلى إناطة التكليف به، لابتناء الفرق بينهما على كون الخطاب متوجّهاً إلينا، وقد تبيّن خلافه، ولظهور اختصاص الإجماع والضرورة الدالّين على المشاركة في التكليف المستفاد من ظاهر الكتاب بغير صورة وجود الخبر الجامع للشرائط الآتية المفيدة للظنّ»[١]، انتهى كلامه.

ولايخفى: أنّ في كلامه، قدّس سرّه، على إجماله واشتباه المراد منه كما يظهر من حواشي المحشّين مواقع النظر والتأمّل.

ثم إنّك قد عرفت: أنّ مناط الحجّيّة والاعتبار في دلالة الألفاظ هو الظهور العرفيّ، وهو كون الكلام بحيث يحمل عرفاً على ذلك المعنى ولو بواسطة القرائن المقاميّة المكتنفة بالكلام. فلافرق بين إفادته الظنّ بالمراد وعدمها، ولابين وجود الظنّ

١ـ معالم الدين، ص١٩٣.

الغير المعتبر على خلافه وعدمه، لأنّ ما ذكرنا من الحجّة على العمل بها جار في جميع الصور المذكورة.

وما ربّما يظهر من العلماء ـ من التوقّف في العمل بالخبر الصحيح المخالف لفتوى المشهور أو طرحه مع اعترافهم بعدم حجّيّة الشهرة ـ فليس من جهة مزاحمة الشهرة لدلالة الخبر الصحيح من عموم أو إطلاق، بل من جهة مزاحمتها للخبر من حيث الصدور، بناءاً على أنّ ما دلّ من الدليل على حجّيّة الخبر الواحد من حيث السند لايشمل المخالف للمشهور، ولذا لايتأمّلون في العمل بظواهر الكتاب والسنّة المتواترة الصدور إذا عارضها الشهرة.

فالتأمّل في الخبر المخالف للمشهور إنّما هو إذا خالفت الشهرة نفس الخبر، لاعمومه أو إطلاقه. فلايتأمّلون في عمومه إذا كانت الشهرة على التخصيص.

نعم، ربّما يجري على لسان بعض متأخّري المتأخّرين من المعاصرين عدم الدليل على حجّيّة الظواهر إذا لم تفد الظنّ أو إذا حصل الظنّ الغير المعتبر على خلافها.

لكنّ الإنصاف: أنّه مخالف لطريقة أرباب اللّسان والعلماء في كلّ زمان، ولذا عدّ بعض الأخباريّين، كالأصوليّين، استصحاب حكم العامّ والمطلق حتّى يثبت المخصّص والمقيّد من الاستصحابات المجمع عليها. وهذا وإن لم يرجع إلى الاستصحاب المصطلح إلاّ بالتوجيه، إلاّ أنّ الغرض من الاستشهاد به بيان كون هذه القاعدة إجماعيّة.

وربّما فصّل بعض من المعاصرين تفصيلاً يرجع حاصله إلى: «أنّ الكلام إن كان مقروناً بحال أو مقال يصلح أن يكون صارفاً عن المعنى الحقيقيّ فلايتمسّك فيه بأصالة الحقيقة، وإن كان الشكّ في أصل وجود الصارف أو كان هنا أمر منفصل يصلح لكونه صارفاً، فيعمل على أصالة الحقيقة»[1].

١ـ هداية المسترشدين، ص٣٨؛ بحر الفوائد، ج١، ص١١٠.

وهذا تفصيل حسن متين، لكنّه تفصيل في العمل بأصالة الحقيقة عند الشكّ في الصارف، لا في حجيّة الظهور اللّفظيّ، ومرجعه إلى تعيين الظهور العرفيّ وتمييزه عن موارد الإجمال، فإنّ اللّفظ في القسم الأوّل يخرج عن الظهور إلى الإجمال بشهادة العرف.

ولذا توقّف جماعة في المجاز المشهور والعامّ المتعقّب بضمير يرجع إلى بعض أفراده والجمل المتعدّدة المتعقّبة للاستثناء والأمر والنهي الواردين في مظانّ الحظر والإيجاب، إلى غير ذلك ممّا احتفّ اللّفظ بحال أو مقال يصلح لكونه صارفاً. ولم يتوقّف أحد في عامّ بمجرّد احتمال دليل منفصل يحتمل كونه مخصّصاً له، بل ربّما يعكسون الأمر فيحكمون بنفي ذلك الاحتمال وارتفاع الإجمال لأجل ظهور العامّ. ولذا لو قال المولى: أكرم العلماء، ثم ورد قول آخر من المولى إنّه لاتكرم زيداً، واشترك زيد بين عالم وجاهل، فلايرفع اليد عن العموم بمجرّد الاحتمال، بل يرفعون الإجمال بواسطة العموم، فيحكمون بإرادة زيد الجاهل من النهي.

وبإزاء التفصيل المذكور تفصيل آخر ضعيف، وهو: «أنّ احتمال إرادة خلاف مقتضى اللّفظ إن حصل من أمارة غير معتبرة فلايصحّ رفع اليد عن الحقيقة، وإن حصل من دليل معتبر فلايعمل بأصالة الحقيقة. ومثّل له بما إذا ورد في السنّة المتواترة عامّ وورد فيها أيضاً خطاب مجمل يوجب الإجمال في ذلك العامّ ولايوجب الظنّ بالواقع. ـقال ـ: فلادليل على لزوم العمل بالأصل تعبّداً. ـثمّ قال ـ: ولا يمكن دعوى الإجماع على لزوم العمل بأصالة الحقيقة تعبّداً، فإنّ أكثر المحقّقين توقّفوا في ما إذا تعارض الحقيقة المرجوحة مع المجاز الراجح» انتهى.

ووجه ضعفه يظهر ممّا ذكر، فإنّ التوقّف في ظاهر خطاب لأجل إجمال خطاب آخر محتمل لكونه معارضاً، ممّا لم يعهد من أحد من العلماء، بل لايبعد ماتقدّم من حمل المجمل في أحد الخطابين على المبيّن في الخطاب الآخر.

وأمّا قياس ذلك على مسألة تعارض الحقيقة المرجوحة مع المجاز الراجح، فعلم فساده ممّا ذكرنا في التفصيل المتقدّم، من أنّ الكلام المكتنف بما يصلح أن يكون

صارفاً قد اعتمد عليه المتكلّم في إرادة خلاف الحقيقة لايعدّ من الظواهر، بل من المجملات. وكذلك المتعقّب بلفظ يصلح للصارفيّة كالعامّ المتعقّب بالضمير وشبهه ممّا تقدّم.

حجّيّة الظنّ في تشخيص الظواهر

وأمّا القسم الثاني وهو الظنّ الّذي يعمل لتشخيص الظواهر، كتشخيص أنّ اللفظ المفرد الفلانيّ، كلفظ الصعيد أو صيغة افعل، أو أنّ المركّب الفلانيّ، كالجملة الشرطيّة، ظاهر بحكم الوضع في المعنى الفلانيّ، وأنّ الأمر الواقع عقيب الحظر ظاهر ـ بقرينة وقوعه في مقام رفع الحظر ـ في مجرّد رفع الحظر دون الإلزام، والظنّ الحاصل هنا يرجع إلى الظنّ بالوضع اللغويّ أو الانفهام العرفيّ، والأوفق بالقواعد عدم حجّيّة الظنّ هنا، لأنّ الثابت المتيقّن هي حجّيّة الظواهر.

وأمّا حجّيّة الظنّ في أنّ هذا ظاهر، فلادليل عليه، عدا وجوه ذكروها في إثبات جزئيّ من هذه المسألة. وهي حجّيّة قول اللّغويّين في الأوضاع.

فإنّ المشهور كونه من الظنون الخاصّة التي ثبت حجّيتها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم في الأحكام الشرعيّة وإن كانت الحكمة في اعتبارها انسداد باب العلم في غالب مواردها، فإنّ الظاهر أنّ حكمة اعتبار أكثر الظنون الخاصّة، كأصالة الحقيقة المتقدّم ذكرها وغيرها، انسداد باب العلم في غالب مواردها من العرفيّات والشرعيّات.

والمراد بالظنّ المطلق ما ثبت اعتباره من أجل انسداد باب العلم بخصوص الأحكام الشرعيّة، وبالظنّ الخاصّ ماثبت اعتباره، لا لأجل الاضطرار إلى اعتبار مطلق الظنّ بعد تعذّر العلم.

وكيف كان، فاستدلّوا على اعتبار قول اللغويّين باتّفاق العلماء بل جميع العقلاء على الرجوع إليهم في استعلام اللغات والاستشهاد بأقوالهم في مقام الاحتجاج، ولم ينكر ذلك أحد على أحد.

وقد حكي عن السيّد في بعض كلماته دعوى الإجماع على ذلك، بل ظاهر كلامه المحكيّ اتّفاق المسلمين.

قال الفاضل السبزواريّ، فيما حكي عنه، في هذا المقام، ما هذا لفظه:

«صحّة المراجعة إلى أصحاب الصناعات البارزين في صنعتهم البارعين في فنّهم فيما اختصّ بصناعتهم، ممّا اتّفق عليه العقلاء في كلّ عصر وزمان»، انتهى.

وفيه: أنّ المتيقّن من هذا الاتّفاق هو الرجوع إليهم مع اجتماع شرائط الشهادة من العدد والعدالة ونحو ذلك، لامطلقاً. ألا ترى أنّ أكثر علمائنا على اعتبار العدالة فيمن يرجع إليه من أهل الرجال، بل وبعضهم على اعتبار التعدّد، والظاهر اتّفاقهم على اشتراط التعدّد والعدالة في أهل الخبرة في مسألة التقويم وغيرها. هذا مع أنّه لايعرف الحقيقة عن المجاز بمجرّد قول اللّغويّ، كما اعترف به المستدلّ في بعض كلماته، فلاينفع في تشخيص الظواهر.

فالإنصاف: أنّ الرجوع إلى أهل اللّغة مع عدم اجتماع شروط الشهادة: إمّا في مقامات يحصل العلم فيها بالمستعمل فيه من مجرّد ذكر لغويّ واحد أو أزيد له على وجه يعلم كونه من المسلّمات عند أهل اللّغة، كما قد يحصل العلم بالمسألة الفقهيّة من إرسال جماعة لها إرسال المسلّمات؛ وإمّا في مقامات يتسامح فيها، لعدم التكليف الشرعيّ بتحصيل العلم بالمعنى اللّغوي، كما إذا أُريد تفسير خطبة أو رواية لاتتعلّق بتكليف شرعيّ، وإمّا في مقام انسدّ فيه طريق العلم ولابدّ من العمل، فيعمل بالظنّ بالحكم الشرعيّ المستند بقول أهل اللّغة.

ولايتوهّم:أنّ طرح قول اللّغويّ الغير المفيد للعلم في ألفاظ الكتاب والسنّة مستلزم لانسداد طريق الاستنباط في غالب الأحكام.

لاندفاع ذلك: بأنّ أكثر موادّ اللّغات إلاّ ماشذّ وندر ـ كلفظ الصعيد ونحوه ـ معلوم من العرف واللّغة، كما لايخفى. والمتّبع في الهيئآت هي القواعد العربيّة المستفادة من الاستقراء القطعيّ، واتّفاق أهل العربيّة أو التبادر بضميمة أصالة عدم القرينة، فإنّه قد يثبت به الوضع الأصليّ الموجود في الحقائق، كما في صيغة «إفعل»

أو الجملة الشرطيّة أو الوصفيّة.

ومن هنا يتمسّكون ـ في إثبات مفهوم الوصف بفهم أبي عبيدة في حديث: «ليُّ الواجدِ»[1]، ونحوه غيره من موارد الاستشهاد ـ بفهم أهل اللّسان. وقد يثبت به الوضع بالمعنى الأعمّ الثابت في المجازات المكتنفة بالقرائن المقاميّة، كما يدّعى أنّ الأمر عقيب الحظر بنفسه مجرّداً عن القرينة يتبادر منه مجرّد رفع الحظر دون الإيجاب والإلزام. واحتمال كونه لأجل قرينة خاصّة يدفع بالأصل، فيثبت به كونه لأجل القرينة العامّة، وهي الوقوع في مقام رفع الحظر، فيثبت بذلك ظهور ثانويّ لصيغة «افعل» بواسطة القرينة الكلّيّة.

وبالجملة، فالحاجة إلى قول اللّغويّ الّذي لايحصل العلم بقوله، لقلّة مواردها، لاتصلح سبباً للحكم باعتباره لأجل الحاجة.

نعم سيجيء أنّ كلّ من عمل بالظنّ في مطلق الأحكام الشرعيّة الفرعيّة يلزمه العمل بالحكم الناشي من الظنّ بقول اللّغويّ، لكنّه لايحتاج إلى دعوى انسداد باب العلم في اللّغات، بل العبرة عنده بانسداد باب العلم في معظم الأحكام. فإنّه يوجب الرجوع إلى الظنّ بالحكم الحاصل من الظنّ باللّغة وإن فرض انفتاح باب العلم فيما عدا هذا المورد من اللّغات، وسيتّضح هذا زيادةً على هذا إن شاء اللّه.

هذا ولكنّ الإنصاف: أنّ مورد الحاجة إلى قول اللغويّين أكثرُ من أن يُحصى في تفاصيل المعاني بحيث يفهم دخول الأفراد المشكوكة أو خروجها وإن كان المعنى في الجملة معلوماً من دون مراجعة قول اللّغويّ، كما في مثل ألفاظ الوطن، والمفازة، والتمر، والفاكهة، والكنز، والمعدن، والغوص، وغير ذلك من متعلّقات الأحكام ممّا لايحصى، وإن لم تكن الكثرة بحيث يوجب التوقّف فيها محذوراً. ولعلّ هذا المقدار مع الاتّفاقات المستفيضة كاف في المطلب فتأمّل[2]

١ـ الوسائل، ج١٣، ص٩٠، الباب ٨ من أبواب الدين والقرض، ح٤.

٢ـ فرائد الأصول، ص٥٤؛ الطبعة الحجريّة، ص٣٣.

اعتبار ظواهر الكتاب في أصول الدين

الأمر الخامس: في اعتبار الظنّ في أُصول الدين... [القسم الثاني: الّذي يجب الاعتقاد به إذا حصل العلم به.]

أمّا الثاني: فحيث كان المفروض عدم وجوب تحصيل المعرفة العلميّة، كان الأقوى القول بعدم وجوب العمل فيه بالظنّ لو فرض حصوله ووجوب التوقّف فيه، للأخبار الكثيرة الناهية عن القول بغير علم والآمرة بالتوقّف، وأنّه: **«إذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به، وإذا جاءكم مالاتعلمون فها. وأهوى بيده إلى فيه»**[1]. ولا فرق في ذلك بين أن يكون الأمارة الواردة في تلك المسألة خبراً صحيحاً أو غيره.

قال شيخنا الشهيد الثاني في المقاصد العليّة ـ بعد ذكر أنّ المعرفة بتفاصيل البرزخ والمعاد غير لازم ـ: «وأمّا ما ورد عنه، صلّى اللّه عليه وآله، في ذلك من طريق الآحاد فلايجب التصديق به مطلقاً وإن كان صحيحاً، لأنّ خبر الواحد ظنّيّ، وقد اختلف في جواز العمل به في الأحكام الشرعيّة الظنّيّة، فكيف بالأحكام الاعتقاديّة العلميّة»[2]، انتهى.

وظاهر الشيخ في العدّة أنّ عدم جواز التعويل في أُصول الدين على أخبار الآحاد اتّفاقيّ إلاّ عن بعض غفلة أصحاب الحديث[3].

وظاهر المحكيّ في السرائر عن السيّد المرتضى عدم الخلاف فيه أصلاً[4]. وهو مقتضى كلام كلّ من قال بعدم اعتبار أخبار الآحاد في أُصول الفقه.

لكن يمكن أن يقال إنّه إذا حصل الظنّ من الخبر:

فإن أرادوا بعدم وجوب التصديق بمقتضى الخبر عدم تصديقه علماً أو ظنّاً، فعدم

١ـ بحارالأنوار، ج٢، ص٣٠٦، باب البدع والرأى والمقائيس من كتاب العلم، ح ٥٤، وفيه: «ووضع يده على فمه».
٢ـ المقاصد العليّة، ص٢٥.
٣ـ عدة الاصول، ص٥٣.
٤ـ السرائر، ج١، ص٥٠؛ الطبعة الحجرية، ص٦.

حصول الأوّل كحصول الثاني قهريّ لايتّصف بالوجوب وعدمه.

وإن أرادوا التديّن به الّذي ذكرنا وجوبه في الاعتقاديّات وعدم الاكتفاء فيها بمجرّد الاعتقاد ـ كما يظهر عن بعض الأخبار الدالّة على أنّ فرض اللّسان القول والتعبير عمّا عقد عليه القلب وأقرّبه، مستشهداً على ذلك بقوله تعالى: ﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنا﴾[١]، إلخ ـ فلا مانع من وجوبه في مورد خبر الواحد، بناءاً على أنّ هذا نوع عمل بالخبر، فإنّ ما دلّ على وجوب تصديق العادل لايأبى الشمول لمثل ذلك.

نعم لو كان العمل بالخبر لا لأجل الدليل الخاصّ على وجوب العمل به، بل من جهة الحاجة إليه لثبوت التكليف وانسداد باب العلم، لم يكن وجه للعمل به في مورد لم يثبت التكليف فيه بالواقع كما هو المفروض، أو يقال: إنّ عمدة أدلّة حجّيّة أخبار الآحاد وهي الإجماع العملي لاتساعد على ذلك.

وممّا ذكرنا يظهر الكلام في العمل بظاهر الكتاب والخبر المتواتر في أُصول الدين، فإنّه قد لايأبى دليل حجّيّة الظواهر عن وجوب التديّن بما تدلّ عليه من المسائل الأُصوليّة الّتي لم يثبت التكليف بمعرفتها. لكنّ ظاهر كلمات كثير عدم العمل بها في ذلك.

ولعلّ الوجه في ذلك أنّ وجوب التديّن المذكور إنّما هو من آثار العلم بالمسألة الأُصوليّة، لامن آثار نفسها. واعتبار الظنّ مطلقاً أو الظنّ الخاصّ، سواء كان من الظواهر أو غيرها، معناه ترتيب الآثار المتفرّعة على نفس الأمر المظنون لاعلى العلم به.

وأمّا ما يتراءى من التمسّك بها أحياناً لبعض العقائد، فلاعتضادِ مدلولها بتعدّد الظواهر وغيرها من القرائن وإفادة كلّ منها الظنّ، فيحصل من المجموع القطع بالمسألة، وليس استنادهم في تلك المسألة إلى مجرّد أصالة الحقيقة الّتي قد لاتفيد الظنّ بإرادة الظاهر، فضلاً عن العلم[٢].

١ـ البقرة/١٣٦.

٢ـ فرائد الأُصول، ص٢٧٤؛ الطبعة الحجريّة، ص١٦٩.

التعارض بين الكتاب والسنّة

أمّا المرجّحات الخارجيّة... [القسم الثاني: مايكون معتبراً في نفسه]

وأمّا القسم الثاني، وهو ما كان مستقلاً باعتبار ولو خلا المورد عن الخبرين، فقد أشرنا إلى أنّه على قسمين، الأوّل مايكون معاضداً لمضمون أحد الخبرين، والثاني مالايكون كذلك.

فمن [القسم] الأوّل الكتاب والسنّة، والترجيح بموافقتهما ممّا تواتر به الأخبار.

واستدلّ في المعارج على ذلك بوجهين: «أحدهما أنّ الكتاب دليل مستقلّ فيكون دليلاً على صدق مضمون الخبر. ثانيهما أنّ الخبر المنافي لايعمل به لو انفرد عن المعارض فما ظنّك به معه»[1]، انتهى.

وغرضه الاستدلال على طرح الخبر المنافي، سواء قلنا بحجّيّته مع معارضته لظاهر الكتاب أم قلنا بعدم حجّيّته، فلايتوهّم التنافي بين دليليه.

ثمّ إنّ توضيح الأمر في هذا المقام يحتاج إلى تفصيل أقسام ظاهر الكتاب أو السنّة المطابق لأحد المتعارضين. فنقول: إنّ ظاهر الكتاب إذا لو حظ مع الخبر المخالف فلايخلو عن صور ثلاث:

الأولى: أن يكون على وجه لو خلي الخبر المخالف له عن معارضة المطابق له كان مقدّماً عليه، لكونه نصّاً بالنسبة إليه، لكونه أخصّ منه أو غير ذلك، بناءاً على تخصيص الكتاب بخبر الواحد، فالمانع عن التخصيص حينئذ ابتلاء الخاصّ بمعارضة مثله. كما إذا تعارض: أكرم زيداً العالم، ولاتكرم زيداً العالم. وكان في الكتاب عموم يدلّ على وجوب إكرام العلماء.

ومقتضى القاعدة في هذا المقام أن يلاحظ أوّلاً جميع مايمكن أن يرجّح به الخبر المخالف للكتاب على المطابق له. فإن وجد شيء منها رجّح المخالف به وخصّص به

١ـ معارج الأصول، ص١٤٥.

الكتاب، لأنّ المفروض انحصار المانع عن تخصيصه به في ابتلائه بمزاحمة الخبر المطابق للكتاب، لأنّه مع الكتاب من قبيل النصّ والظاهر، وقد عرفت أنّ العمل بالنصّ ليس من باب الترجيح، بل من باب العمل بالدليل والقرينة في مقابلة أصالة الحقيقة، حتّى لو قلنا بكونها من باب الظهور النوعيّ. فإذا عولجت المزاحمة بالترجيح صار المخالف كالسليم عن المعارض، فيصرف ظاهر الكتاب بقرينة الخبر السليم ولو لم يكن هناك مرجّح.

فإن حكمنا في الخبرين المتكافئين بالتخيير، إمّا لأنّه الأصل في المتعارضين، وإمّا لورود الأخبار بالتخيير، كان اللاّزم التخيير، وأنّ له أن يأخذ بالمطابق وأن يأخذ بالمخالف، فيخصّص به عموم الكتاب، لما سيجيء من أنّ موافقة أحد الخبرين للأصل لايوجب رفع التخيير، وإن قلنا بالتساقط أو التوقّف كان المرجع هو ظاهر الكتاب. فتلخّص أن الترجيح بظاهر الكتاب لايتحقّق [بمقتضى القاعدة] في شيء من فروض هذه الصورة.

الثانية: أن يكون على وجه لو خلي الخبر المخالف له عن معارضه لكان مطروحاً لمخالفة الكتاب. كما إذا تباين مضمونهما كلّيّة. كما لو كان ظاهر الكتاب في المثال المتقدّم وجوب إكرام زيد العالم. واللاّزم في هذه الصورة خروج الخبر المخالف عن الحجّيّة رأساً، لتواتر الأخبار ببطلان الخبر المخالف للكتاب والسنّة، والمتيقّن من المخالفة، هذا الفرد، فيخرج الفرض عن تعارض الخبرين، فلامورد للترجيح في هذه الصورة أيضاً، لأنّ المراد به تقديم أحد الخبرين لمزيّة فيه، لا لما يسقط الآخر عن الحجّيّة. وهذه الصورة عديمة المورد فيما بأيدينا من الأخبار المتعارضة.

الثالثة: أن يكون على وجه لو خلّي المخالف له عن المعارض لخالف الكتاب، لكن لاعلى وجه التباين الكلّيّ، بل يمكن الجمع بينهما بصرف أحدهما عن ظاهره. وحينئذ، فإن قلنا بسقوط الخبر المخالف بهذه المخالفة عن الحجّيّة كان حكمها حكم الصورة الثانية، وإلاّ كان الكتاب مع الخبر المطابق بمنزلة دليل واحد عارض الخبر المخالف، والترجيح حينئذ بالتعاضد وقطعيّة سند الكتاب. فالترجيح بموافقة الكتاب

منحصر في هذه الصورة الأخيرة.

لكنّ هذا الترجيح مقدّم على الترجيح بالسند، لأنّ أعدليّة الراوي في الخبر المخالف لاتقاوم قطعيّة سند الكتاب الموافق للخبر الآخر، وعلى الترجيح بمخالفة العامّة، لأنّ التقيّة غير متصوّرة في الكتاب الموافق للخبر الموافق للعامّة، وعلى المرجّحات الخارجيّة، لأنّ الأمارة المستقلّة المطابقة للخبر الغير المعتبر لاتقاوم الكتاب المقطوع الاعتبار. ولو فرضنا الأمارة المذكورة مسقطة لدلالة الخبر والكتاب المخالفين لها عن الحجّيّة، لأجل القول بتقييد اعتبار الظواهر بصورة عدم قيام الظنّ الشخصيّ على خلافها خرج المورد عن فرض التعارض.

ولعلّ ما ذكرنا هو الداعي للشيخ، قدّس سرّه، في تقديم الترجيح بهذا المرجّح على جميع ما سواه من المرجّحات وذكر الترجيح بها بعد فقد هذا المرجّح.

إذا عرفت ما ذكرنا علمت توجّه الإشكال فيما دلّ من الأخبار العلاجيّة على تقديم بعض المرجّحات على موافقة الكتاب، كمقبولة ابن حنظلة[1]. بل وفي غيرها ممّا أُطلق فيها الترجيح بموافقة الكتاب والسنّة، من حيث إنّ الصورة الثالثة قليلة الوجود في الأخبار المتعارضة. والصورة الثانية أقلّ وجوداً بل معدومة، فلايتوهّم حمل تلك الأخبار عليها وإن لم تكن من باب ترجيح أحد المتعارضين بسقوط المخالف عن الحجّيّة مع قطع النظر عن التعارض. ويمكن التزام دخول الصورة الأُولى في الأخبار الّتي أُطلق فيها الترجيح بموافقة الكتاب، فلايقلّ موردها.

وما ذكر من ملاحظة الترجيح بين الخبرين المخصّص أحدهما لظاهر الكتاب ممنوع. بل نقول: إنّ ظاهر تلك الأخبار ـ ولو بقرينة لزوم قلّة المورد بل عدمه، وبقرينة بعض الروايات الدالّة على ردّ بعض ما ورد في الجبر والتفويض بمخالفة الكتاب مع كونه ظاهراً في نفيهما ـ أنّ الخبر المعتضد بظاهر الكتاب لايعارضه الخبر الآخر وإن كان لوانفرد رفع اليد به عن ظاهر الكتاب.

۱ـ الوسائل، ج۱۸، ص۹۸، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضي، ح۱.

وأمّا الإشكال المختصّ بالمقبولة من حيث تقديم بعض المرجّحات على موافقة الكتاب، فيندفع بما أشرنا إليه سابقاً من أنّ الترجيح بصفات الراوي منها من حيث كونه حاكماً. وأوّل المرجّحات الخبريّة فيه هي شهرة إحدى الروايتين وشذوذ الأُخرى. ولابعد في تقديمه على موافقة الكتاب.

ثمّ إنّ الدليل المستقلّ المعاضد لأحد الخبرين حكمه حكم الكتاب والسنّة في الصورة الأُولى. وأمّا في الصورتين الأخيرتين فالخبر المخالف له يعارض مجموع الخبر الآخر والدليل المطابق له، والترجيح هنا بالتعاضد لاغير[1].

عمومات الكتاب والسنّة

ودعوى: «أنّ باب العلم والظنّ الخاصّ إذا فرض انسداده سقط عمومات الكتاب والسنّة المتواترة وخبر الواحد الثابت حجّيّته بالخصوص عن الاعتبار للعلم الإجماليّ بمخالفة ظواهر أكثرها لمراد المتكلّم، فلايبقى ظاهرٌ ههنا على حاله حتّى يكون الظنّ الموجود على خلافه من باب المخصّص والمقيّد»، مجازفة، إذ لاعلم ولاظنّ بطروّ مخالفة الظاهر في غير الخطابات الّتي علم إجمالها بالخصوص. مثل ﴿**أَقِيمُوا الصَّلَاةَ**﴾[2]، ﴿**وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ**﴾[3]، وشبههما. وأمّا كثير من العمومات الّتي لايعلم بإجمال كلّ منها، فلا يعلم ولايظنّ بثبوت المجمل بينها، لأجل طروّ التخصيص في بعضها[4].

تخصيص الكتاب

هداية: يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب وبالخبر المتواتر، كما يجوز تخصيصه

١ـ فرائد الأصول، ص٨١٨؛ الطبعة الحجريّة، ص٤٧١.
٢ـ البقرة/٤٣.
٣ـ آل عمران/٩٧.
٤ـ فرائد الأصول، ص٢٠٧؛ الطبعة الحجرية، ص١٢٦.

بهما بلاخلاف معتدّ به. وأمّا تخصيص الكتاب بالخبر الواحد فالأقرب جوازه أيضاً وفاقاً لأكثر المحقّقين، وحكي عن الذريعة[١]، والعدّة[٢]، والمعارج[٣]، عدم الجواز مطلقاً. ولعلّ منع السيّد مبنّي على أصله من إنكار حجيّة الخبر. وفصّل بعضهم بين تخصيص العامّ الكتابيّ بمخصّص قطعيّ فيجوز، وعدمه فلايجوز. وحكي[٤] عن المحقّق أيضاً الوقف، ولعلّه توقّف منه في العمل، وإلاّ فالمحكيّ عنه هو العدم كما عرفت.

ثمّ إنّه قد يستشكل في الفرق بين المقام والمسألة الآتية الباحثة عن بناء العامّ على الخاصّ، وظنّي أنّه ليس في محلّه كما يظهر من ملاحظة كلمات المانعين حيث إنّه يظهر من بعضهم عدم اعتبار الخبر الواحد في قبال عموم الكتاب، ويظهر من آخر عدم قابليّة الخبر للتخصيص من جهة قطعيّة العموم، وعلى الأوّل فالفرق ظاهر، وعلى الثاني فكذلك أيضاً؛ لأنّ المبحوث عنه في المسألة الآتية هو رجحان التخصيص على أنحاء التصرّفات المتصوّرة في الدليلين وعدمه بعد فرض القابليّة لو فرضنا احتمال التجوّز في الخاصّ أيضاً، وإلاّ فتلك المسألة يبحث فيها عن أنّ الخاصّ بيان، أو ناسخ على ما هو التحقيق.

وكيف كان فيمكن الاستدلال على الجواز بالإجماع من الأصحاب على العمل بأخبار الآحاد في قبال العامّ الكتابيّ، وهذه سيرة مستمرّة إلى زمن الأئمّة ـ عليهم السلام ـ، بل وذلك ممّا يقطع به في زمن الصحابة والتابعين، فإنّهم كثيراً ما يتمسّكون بالأخبار في قبال العمومات الكتابيّة ولم ينكر ذلك عليهم.

ودعوى أنّ ذلك لعلّه بواسطة احتفاف الخبر بقرينة قطعيّة مدفوعة بما أفاده الشيخ[٥] عند احتجاجه بعمل الصحابة على حجّيّة الأخبار بأنّه تعويل على ما يعلم

١ـ الذريعة، ج١، ص٢٨٠.
٢ـ عدّة الأصول، ص١٣٥.
٣ـ معارج الأصول، ص٤٥.
٤ـ حكاه في القوانين، ص٣٠٨.
٥ـ عدة الأصول، ج١، ص٣٢١.

ضرورة خلافه ولايحسن مكالمة مدّعيه.

ومن هنا ترى أنّ الشيخ مع أنّه منع من ذلك في الأُصول فقد بنى عليه في الفقه كما يظهر من تتّبع موارد كلامه، وتضاعيف الفروع كالمحقّق أيضاً.

وبالجملة: وجوب تخصيص الكتاب بالخبر الواحد عندهم على منار، بل ربما يظهر من بعضهم أنّ الوجه في اعتبار الخبر هو لزوم تخصيص الكتاب على وجه لو لم يخصّصّ به يعلم بأنّ الأُمور الثابتة بالكتاب ليست بحقيقة تلك الأُمور كما قرّر في محلّه.

ومن هنا يظهر أنّه لو قلنا باعتبار الخبر من باب الظنّ المطلق، يجب التخصيص أيضاً؛ للعلم الإجماليّ بورود التخصيص بالكتاب، ووجود المخصّصات في الأخبار الظنّيّة، فلاوجه للتعويل على أصالة الحقيقة، لطروّ الإجمال، فلاوجه لما تخيّله البعض: من أنّه على تقدير الظنّ المطلق لاوجه للتخصيص، لوجود الظنّ الخاصّ وهو العامّ الكتابي، وعلى تقديره، فلا انسداد حتّى يؤخذ بالظنّ.

واستدلّ بعض الأفاضل على المطلب بأنّه لولاه لزم إلقاء الخبر بالمرّة، إذ ما من خبر إلاّ وهو مخالف لعموم الكتاب، ولاأقلّ من عموم ما دلّ على أصل البرائة.

وفيه مالايخفى؛ فإنّ الخبر المخالف لأصل البرائة لايعقل أن يكون مخصّصاً للعموم، كما قرّر في محلّه وستعرفه بعد ذلك، من عدم ورود الدليل والأصل في مورد واحد.

احتجّ المانع: تارة بأنّ العامّ المفروض في الكتاب قطعيّ، وخبر الواحد ظنّي وهو لايعارض القطعيّ.

والجواب: أنّ القطعيّ لايعارض بالظّنّي في جهة ما هو القطعيّ، وأمّا في غيرها فلانسلّم عدم المعارضة، وبعبارة واضحة: الكتاب قطعيّ سنداً، وخبر الواحد ظنّيّ سنداً، ولاتعارض بينهما من هذه الجهة وإنّما التعارض بينهما من جهة الدلالة الراجعة في العامّ إلى أصالة الحقيقة الّتي يجب تقديم ما هو صالح للقرينة عليها لارتفاع موضوع الأصل لوجود الدليل حقيقة إذا كان علميّاً، أو حكماً إذا كان ظنّيّاً، ولو مع

ملاحظة العلم باعتباره، والمفروض أنّ خبر الواحد صالح لذلك، أمّا دلالة فظاهر، وأمّا سنداً فلأنّ كلامنا في قبال هذا المانع إنّما هو بعد الفراغ عن حجيّة الخبر، والمانع إنّما زعم ذلك بواسطة ما زعمه من عدم قابليّة التخصيص بالظنّيّ كما هو ظاهر، ولافرق فيما ذكرنا بين اعتبار أصالة الحقيقة تعبّداً أو من باب الظنّ؛ لأنّه مقيّد بعدم ورود ظنّ على خلافه قطعاً ولذا لايتأمّل أحد في تقديم الخاصّ على العامّ فتدبّر.

وقد يجاب بأنّ الكتاب وإن كان قطعيّ المتن، إلاّ أنّه ظنّيّ الدلالة والخبر بالعكس فيتساويان.

وردّ بأنّ الدلالة في الخبر أيضاً ظنّيّة، لاحتمال التجوّز فيه أيضاً.

وفي كِلَيهما نظر: أمّا الأوّل فلأنّ فرض التساوي لايوجب التخصيص، وأمّا الثاني فلأنّ المفروض في محلّ البحث، وعدم احتمال تصرّف آخر في الخاصّ، إمّا بالنظر إلى أنّ التخصيص أشيع، فلايعارض احتمال التجوّز، وإمّا بواسطة عدم احتماله في نفسه.

وأُخرى: بأنّ جواز التخصيص يلازم جواز النسخ، والتالي باطل إجماعاً. أمّا الملازمة فلأنّ مرجع النسخ أيضاً إلى التخصيص.

والجواب، أوّلاً: بمنع بطلان التالي من حيث القاعدة، وقيام الإجماع هو الفارق. و ثانياً: بأنّ الفرق ظاهر بين النسخ والتخصيص من حيث إنّ النسخ ممّا يتوفّر الدواعيّ إلى ضبطه، ونقله، ونشره بخلاف التخصيص، ويرشدك إلى ذلك أنّ الموارد المنسوخة ممّا فيه الخلاف على تقدير وجوده فيها بخلاف موارد التخصيص، فإنّ الخلاف فيها على منار، فالملازمة ممنوعة.

وقد يجاب بأنّ التخصيص دفع والسخ رفع والأوّل أهون بخلاف النسخ، وهو بظاهره فاسد جدّاً.

وقد يوجّه ذلك: «بأنّ التخصيص هو الحكم بعدم ثبوت الحكم للبعض، والنسخ هو رفع الحكم بعد ثبوته، ولا شكّ أنّ الثابت وجوداً كان، أو عدماً يجب الحاكم بثبوته ما لم يعلم عدمه بالإجماع والاستصحاب، فإذا دلّ خبر على النسخ فهو

معارض لأدلّة الاستصحاب ولدليل ثبوت هذا الحكم بخلاف دليل التخصيص، **فإنّها** معاضدة بأدلّة الاستصحاب فيكون إعماله أهون» إنتهى ملخّصاً.

أقول: لانعرف فرقاً بين النسخ والتخصيص بعد ملاحظة العموم الزمانيّ في النسخ الملازم لعدم ثبوت الحكم في البعض ولو بملاحظة الزمان. ومنه يظهر فساد ما أورده من حديث المعارضة مع أدلّة الاستصحاب و لدليل الحكم. أمّا أوّلاً: فلأنّ دليل الحكم لايعارض الناسخ إلاّ باستصحاب عدم النسخ، وعدم ورود مخصّص زمانيّ؛ لأنّه لايزيد على أصالة الحقيقة كما هو ظاهر. وأمّا ثانياً: فلأنّ دليل النسخ على تقدير اعتباره لايعقل معارضته لأدلّة الاستصحاب لارتفاع موضوع الاستصحاب وهو الشكّ حقيقة، أو حكماً بعد ورود الدليل، كما أنّه لايعقل معاضدته لدليل التخصيص ومرّة بأنّ الدليل على العمل بخبر الواحد هو الإجماع على استعماله في ما لايوجد عليه دلالة، ومع وجود الدلالة القرآنيّة يسقط وجوب العمل به، وهو المحكّي عن المحقّق[1].

والجواب: ما مرّ من أنّ الإجماع على العمل بالخبر المخالف لعموم الكتاب واقع وليس له دافع، مضافاً إلى ما قرّر في محلّه من عدم انحصار الدليل في الإجماع. وأُخرى بطائفة كثيرة من الأخبار[2] الدالّة على أنّ الأخبار المخالفة للقرآن يجب طرحها، وضربها على الجدار، وأنّها زخرف، وأنّها ممّا لم يخبر بها الإمام وهي كثيرة جدّاً وصريحة الدلالة على وجوب الطرح، فلاوجه لما يجاب من أنّ العمل بتلك الأخبار يوجب تخصيص الكتاب الدالّ [على] حجيّة الخبر بالخبر الغير المخالف؛ فإنّ هذه قطعيّة كما يظهر للمنصف.

والجواب بعد القطع بصدور جملة من تلك الأخبار عن الحجج الظاهرة: أنّ مخالفة العموم وأصالة الحقيقة لاتعدّ مخالفة عرفاً، ومع الشكّ في صدق المخالفة على مثل هذه المخالفة يستكشف ـ عن عموم ما دلّ على أنّ المخالف غير صادر منهم ـ أنّ

١ـ معارج الأصول، ص٤٦.

٢ـ تفسير العيّاشيّ، ج١، ص٨.

هذه الأخبار الصادرة عنهم قطعاً ليست مخالفة للقرآن، وإلاّ لزم التخصيص في العموم والأصل عدمه، مع أنّ سياق هذه الأخبار يأبى عن التخصيص.

وبالجملة، فتارة: ندّعي العلم بعدم صدق المخالفة على مثل هذه المخالفة كما يشهد به العرف، وأُخرى: أنّه لاأقلّ من الشكّ في صدق المخالفة بعد القطع بالصدور يستكشف بالعموم الغير القابل للتخصيص، عدم كونها مخالفة، نظير استكشاف عدم كون النحويّ عالماً على تقدير الشكّ فيه من عموم «أكرم العلماء» بعد القطع بعدم إكرام النحوي، اللّهمّ إلاّ أن يدعى القطع بصدق المخالفة في المقام. والإنصاف أنّه في غير محلّه ويؤيّد ما ذكرناه ـ من عدم صدق المخالفة ـ أنّ المشايخ الراوين لهذه الأخبار هم الّذين رووا الأخبار المخالفة على التوجيه المذكور، وكيف يتصوّر مع إكثارهم في هذه الرواية.

والحاصل: أنّه لاينبغي التوقّف في العمل بالأخبار المخالفة لعموم الكتاب في زماننا هذا، لاستلزامه حدوث شرع جديد كما لايخفى على من تدرّب. فلابدّ من حمل تلك الأخبار، على الأخبار المخالفة على وجه المباينة، ولاينافي قلّتها في زماننا؛ لأنّ جوامع الأخبار الموجودة عندنا، إنّما هو بعد التهذيب فلعلّها كانت كثيرة في تلك الأزمنة قبل التهذيب.

لايقال: إنّه لاداعي إلى جهة الأخبار المباينة، للعلم بكذبها، فلايقع بها التدليس المقصود من دسّ الكذّابين؛ لأنّا نقول: لاينحصر الداعي في التدليس، بل يحتمل أن يقصد بالجعل، الإبطال وإسناد الأباطيل إليه، كما يؤمي إليه جملة من الأخبار على مالايخفى على المتتبّع فيها، أو يحمل على الأخبار الواردة في مسائل أُصول الدين كأخبار الغلوّ، والجبر، والتجسيم، والتشبيه[١]، ونحو ذلك من الأُمور المعلومة ببعض الكتاب الموافق للسنّة السنيّة، والملّة المحمّديّة، صلّى اللّه على صادعها ألف سلام وتحيّة.

وبالجملة: فعلمنا بصدور الأخبار المخالفة ـ لاعلى وجه التباين ـ واعتبارها إنّما

١ـ الوسائل، ج١١، ص٤٤٣، الباب ١٧ من أبواب الأمر والنهي وما يناسبهما، ح١٧.

يمنعنا عن الأخذ بظواهر هذه الأخبار ولو سلّم ظهور صدق المخالفة على ذلك.

وممّا ذكرنا يظهر ضعف القول بالوقف، كما يظهر من الوافية حيث استند فيه إلى: أنّ العامّ الكتابيّ غير ظاهر المراد والحجيّة، وكذا الخبر المخالف لعموم الكتاب مشكوك في اعتباره. ووجه الضعف: أنّه لاوجه لكلتا مقدّمتيه، أمّا الأولى: فلأنّ أصالة الحقيقة في الكتاب إنّما يجب الأخذ بها ما لم يدلّ دليل معتبر على خلافها، والمفروض في كلامه عدم اعتبار الخبر في قبالها. وأمّا الثانية: فلأنّه لاوجه للشكّ في اعتبار الخبر في قبال العامّ. كيف وهو الّذي حاول إثبات حجيّة الخبر، بما أشرنا إليه فيما عوّلنا عليه في إثبات الجواز، من أنّه لو لم يؤخذ الخبر، لزم خروج الأمور الثابتة بالكتاب عن حقيقتها، وهذا أنصع من الشواهد على أنّ النزاع في المسألة إنّما هو مبنيّ على غفلة عمّا هو مركوز في أذهانهم وجرى عليه ديدنهم في الفقه، وأمّا حجّة المفصّل وجوابه فيظهر ممّا ذكرنا فتدبّر[1].

إذا ورد عامّ كتابيّ ووافقه خاصّ آخر، ثمّ عارضه خاصّ مقترن بمرجّح آخر كمخالفته للعامّة مثلاً، فهل العبرة بالخاصّ الموافق للكتاب أو بالخاصّ المعارض، الأقرب الثاني، لدوران الأمر بين الأخذ بموافق الكتاب، وطرح الخاصّ المخالف لامن ترجيح، وبين الأخذ بالمخالف والتخصيص، وطرح الخاصّ الموافق بواسطة مايوجب ترجيح معارضه عليه، ولاريب أنّ الثاني أولى؛ إذ به يرتفع موضوع الموافقة فلامرجّح في البين، بخلاف مالوقدّم الخاصّ الموافق؛ فإنّ لازمه وجود موضوع المرجّح الآخر، وعدم ثبوت الحكم له، وذلك نظير ما قلنا في ترجيح الأصل الحاكم في دخوله تحت دليله على الأصل المحكوم فيه.

لايقال: إنّ موافقة الآخر للكتاب مرجّح فيتعارض المرجّحان؛ لأنّا نقول: إن وجود الموافقة فرع لعدم اعتبار المخالف، وعدم اعتباره فرع وجود الموافقة وهو دور صريح فلابدّ من تقديم الخبر المرجّح بغير الموافقة، والسرّ فيه، هو ما قدّمنا في مباحث

١ـ مطارح الأنظار، ص٢١٠.

تخصيص الكتاب بالخبر الواحد، من أنّ الموافقة والمخالفة لايراد بهما موافقة الظاهر ومخالفته من الكتاب وقد نبّهنا على ذلك في باب التعارض أيضاً[١].

حكم العمل بالعام قبل الفحص

فاعلم أنّه يظهر من مطاوي كلماتهم وجوه من الدليل على المختار...

الخامس: الأخبار الدالّة على أنّ في الكتاب والسنة عامّاً وخاصّاً ومطلقاً ومقيّداً، كما ورد في نهج البلاغة وغيره[٢] والإنصاف عدم ظهور دلالة تلك الأخبار على المدّعى وهو الفحص.

نعم، يدلّ على وجوب الأخذ بعد الإطّلاع، وهو من الأُمور الضروريّةِ الّتي لاتحتاج إلى تجشّم استدلال في المقام[٣].

الخطابات الواردة في الشريعة

هداية: ألحقّ إمكان شمول الخطاب للمعدومين على وجه الحقيقة، وتوضيح المرام بعد رسم أُمور:

الأوّل: اعلم أنّ كلماتهم قد اختلف في تحرير العنوان، فقال في المعالم: «ماوضع لخطاب المشافهة نحو ﴿يا أيُّهَا النّاس﴾[٤] و ﴿يا أيُّهَا الّذينَ آمَنوا﴾[٥]، لايعمّ بصيغته من تأخّر عن زمن الخطاب، وإنّما يثبت حكمه لهم بدليل آخر»[٦]. وظاهر المثالين ولو بعد تصرّف في الثاني بتجريده عن الماضويّة، أو بالقول: بأنّ المناط إتصافهم بالإيمان حال وجودهم، وتعبير الماضويّة بالنسبة إليها، كما قيل: اعتبار أن يكون في تِلْوأداة

١- مطارح الأنظار، ص٢١٤.

٢- نهج البلاغة، الخطبة الأولى، ص٤٤.

٣- مطارح الأنظار، ص١٩٨.

٤- البقرة/٢١.

٥- الأنفال/٢٧.

٦- معالم الدين، ص١٠٨.

الخطاب، لفظ شامل للمتأخّر عن زمن الخطاب، لولا المخاطبة، فيرجع النزاع إلى أنّ لفظ ﴿الناس﴾ بعده توجيه لغير المخاطب في نفسه، هل يصلح له بعد الخطاب أيضاً لعدم مايقضي بالتقييد،والتخصيص، أو لايصلح لإقتضاء أداة الخطاب ذلك؟.

وقال بعض الأجلّة في فصوله[١]: «إختلفوا في أنّ الألفاظ الّتي وضعت للخطاب كـ ﴿يا أيّها الناس﴾ هل يكون خطاباً لغير الموجودين، ويعمّهم بصيغته، أولا؟»، وأنت خبير بأنّه لايعقل النزاع في عموم صيغة الخطاب في قوله: ﴿يا أيّها النّاس﴾ على ما مثّل به ويقتضيه ظاهر الضمير في قوله بصيغته: على أنّ البحث على هذا لايلائم مباحث العامّ كما لايخفى.

وقريب عن ذلك، في وجه ما عنون به بعض الأعاظم، حيث قال: اختلفوا في إمكان عموم خطاب المشافهة لغير الموجودين، وعدمه.

ويمكن الذبّ عنه، بأنّ المراد: ليس عموم الخطاب؛ بل عموم اللّفظ الواقع في تلو أداته، فينطبق على التحرير الأوّل، إلاّ أنّه لايخلو عن تمحّل في الأوّل فتدبّر. فعلى ما هو الظاهر من العالم الأورع في عدم شمول الخطابات الخاصّة: كـ ﴿يا أيّها الرّسُولُ﴾[٢] و ﴿يا أيّهَا المُدثّرُ﴾[٣] و ﴿المُزمّل﴾[٤] و «أنتَ»[٥]، وأشباهها، لعدم تعقّل الشمول إلاّ على وجه بعيد كذكر المقيّد وإرادة المطلق، وأمّا مثل قولك «أنتم»[٦]، وصيغ الجمع من الأمر الحاضر كـ «إفعلوا»[٧]، ونحوها فلادليل على خروجه مع ظهور إتّحاد المناط أيضاً، وحكي عن التوني[٨]: التمثيل بذلك أيضاً ومع ذلك فلايخلو عن تأمّل.

١ـ الفصول، ص١٧٩.

٢ـ المائدة/٦٧.

٣ـ المدثر/١.

٤ـ المزمّل/١.

٥ـ كقوله تعالى: ﴿إنّما أنتَ مُنذِرٌ﴾، الرعد/٧.

٦ـ كقوله تعالى: ﴿يا أيّها النّاسُ أنتمُ الفُقَراءُ إلىَ اللّه﴾، فاطر/١٥.

٧ـ كقوله تعالى: ﴿وَافعَلُوا الخَيرَ لَعَلَّكُم تُفلِحُونَ﴾، الحج/٧٧.

٨ـ الوافية، ص١٢١.

الثاني: الخطاب بمعناه المصدري عبارة عن توجيه الكلام نحو الغير للإفهام، وبعضهم أسقط القيد الأخير، وظاهر المحكيّ عن الطريحي: أنّه معناه لغة؛ وصرّح به بعض الأعاظم[١] أيضاً، وقد يطلق ويراد به الكلام الموجّه نحو الغير للإفهام فيكون اسم عين، والظاهر أنّه مجاز من الأوّل من حيث أنّه حاصل بسببه.

وزعم بعضهم أنّه الحاصل لذلك المصدر، فإن أراد ما هو المتعارف في غير المقام ففيه نظر واضح؛ حيث إنّ الكلام ليس حاصل لذلك المصدر؛ بل هو أيضاً مصدر آخر، يعمّ نفس الكلام يمكن اعتباره حاصلاً لمصدره كما لايخفى؛ وإنْ أراد حصوله بسببه ولو بوجه هو يرى وإنْ لم يكن حاصلاً له، فهو حقّ كما ذكرنا، لكنّه خلاف ظاهر كلامه، ولعلّ المراد بالكلام معناه اللّغوي، فيشمل المخاطبة بنحو «يا زيد» لو لم نقل بكونه كلاماً نحويّاً.

وكيف كان، فما ذكر من معنى الخطاب، يحصل بمجرّد المواجهة بالكلام نحو الغير وإن لم يكن الكلام مقروناً بواحدة من أداة الخطاب كالنداء، ونحوه كما في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾[٢].

نعم قد يكون الكلام مقروناً بأداة الخطاب كما عرفت من التمثيل. والظاهر أنّ النزاع إنّما هو في الثاني لا في الأوّل، إذ لم نجد مخالفاً في شمول حكم الآية السابقة لمن تأخّر عن زمن الخطاب، ولايلازم ذلك مخاطبة المعدوم؛ حتّى يشاجر في امكانه و امتناعه، وليس هناك لفظ خوطب به حتّى يقال إنّه حقيقة، أو مجاز؛ ولاينافيه اختصاص التوجيه والخطاب بواحد كما إذا وجّه الخطاب بواحد، وكان غيره مكلّفاً؛ نحو قولك: «يا زيد يجب على عمرو كذا».

نعم لو فرض إرادة المواجهة بالكلام، والمخاطبة به للمعدوم؛ أو لغير الحاضرين توجّه النزاع في أنّه: هل يمكن مخاطبة المعدوم أو لا؟.

ومما ذكرنا، يظهر النظر في كلام المعالم في بحث الأخبار حيث قال: «إنّ أحكام

١- الفصول، ص١٨٠.
٢- آل عمران/٩٧.

الكتاب كلّها من قبيل خطاب المشافهة، وقد مرّ أنّه مخصوص بالموجودين»[١]؛ إذ الأحكام المستفادة من الكتاب قد تكون مستفادة من قوله تعالى: ﴿وَلِلّهِ عَلَى النَّاسِ﴾[٢]. ولانزاع في شموله لغير الحاضرين؛ وإن اختصّ خطابه بهم على تقدير الامتناع.

وقد يذبّ عنه: بأنّ الاختصاص بالحاضرين يستند إلى أنّ لفظ ﴿الناس﴾ حقيقة في الموجودين وهو خبط وخلط، ولايخفى على أحد؛ إذ الظاهر أنّه قياس اسم الجنس الواقع في تِلْوأداة النداء بغيره حيث إنّ المنادى على تقدير امتناع تداوم المعدوم يجب أن يكون موجوداً حال النداء؛ وأمّا اسم الجنس الخالي عن النداء، فعلى تقدير اعتبار الوجود فيه أيضاً ماهو خلاف التحقيق لايقتضي مازعمه من عدم الشمول؛ فإنّ إطلاق ﴿الناس﴾ على غير الموجودين، إنّما هو باعتبار حال وجودهم ولا إشكال أنّه حقيقة حينئذ على هذا القول.

الثالث: هل النزاع المذكور عقليّ، أو لغويّ، يشهد للثاني ظاهر عنوان الحاجبي، وصاحب المعالم[٣]، وجماعة آخرين[٤]، حيث إنّهم جعلوا النزاع في عموم الصيغة، وعدمه. وظاهر أنّ هذا من الأبحاث اللّغويّة، وإن كان البحث في العموم والخصوص مايرجع إلى أمر عقليّ من إمكان مخاطبة المعدوم وإمتناعه؛ إذ المدار في كون المسئلة لغويّة، أو عقليّة إنّما هو على هو المسؤول عنه في عنوانها دون ماينتهي إليه مداركها، كما يشهد له عدّ المسألة في عداد مسائل العام والخاص؛ فإنّ إمكان مخاطبة المعدوم، وامتناعه لاربط له بها جزماً.

ويؤيّده ما احتجّ إليه التفتازاني: من الشمول فيما إذا كان الخطاب للمعدومين والموجودين على وجه التلفيق، فمجاز لاحقيقة. ويؤيّده استناده إلى التبادر فى تشخيص معنى الخطاب، ويحتمل قريباً أن يكون ذلك بواسطة تسجيل معنى الخطاب

١ـ معالم الدين، ص١٩٣.

٢ـ آل عمران/٩٧.

٣ـ معالم الدين، ص١٠٨.

٤ـ قوانين الأصول، ص٢٢٩.

وتعيينه، حتّى يتمكّن من دعوى الاستحالة، والامتناع؛ بل هو المصرّح به في كلمات جملة منهم[1].

وبالجملة، فظاهر جملة من الأمارات يشهد للثاني، وظاهر جملة أُخرى يشهد للأوّل كإحالة المنكرالامتناع إلى الوجدان، ورمى المخالف إلى المكابرة، وصريح عنوان بعضهم كما تقدّم عن بعض الأعاظم[2].

والإنصاف على ما ظهر لي بعد التأمّل: إمكان الجمع بين هذه الأمارات؛ بل لايبعد أن يكون هو الواقع في كلمات المتنازعين أيضاً، أنّ النزاع في أمر لغويّ، وهو شمول الصيغة للغائبين والمعدومين، أو اختصاصها بالموجودين؛ لكنّ الوجه في الاختصاص هو مايدّعيه المانع من امتناع حصول الخطاب حقيقة أو مجازاً.

والوجه في الشمول هو ما يراه المجوّز من إمكان ذلك حقيقة، أو مجازاً. فلو لوحظ ما هو مناط القولين، يمكن القول بأنّ النزاع عقليّ، ولو لوحظ نفس الخلاف، يمكن القول بكونه لغويّاً. ولكلّ وجهة هو مولّيها.

ثمّ على تقدير النزاع العقلي: قد عرفت إمكان جريانه بالنسبة إلى الخطابات الّتي لم يدلّ عليها تكاشف لفظيّ، كقوله: ﴿وللّهِ عَلَى النّاس﴾[3] إلاّ أنّه غير مفيد كما أومأنا إليه.

وتوضيحه: إنّا لو قلنا بشمول الخطاب للمعدومين، ففي أمثال ﴿يا أَيُّهَا النّاسُ﴾ ممّا يكون في تلوأداة الخطاب لفظاً عامّاً لجميع أفراده المعدومة، والموجودة. فالمقتضي للحمل على العموم موجود لمكان ذلك اللّفظ، والمانع مفقود كما هو المفروض. فيحمل على العموم بخلاف ماإذا لم يكن الخطاب مدلولاً عليه بدلالة لفظيّة؛ فإنّ غايةما يكون هناك: أن لايكون مانع عن الخطاب بالمعدوم؛ أمّا أنّه خاطب وأراد بذلك الكلام الخطاب العامّ للمعدوم، والموجود، فلا قاضي به من اللّفظ لإمكان اختصاص

۱- الفصول، ص۱۸۰.

۲- الفصول، ص۱۸۰.

۳- آل عمران/۹۷.

المخاطبة بشخص خاصّ مع عموم الحكم المستفاد من ذلك الكلام؛ فكلّ مالا مانع من أن يكون خطاباً للمعدوم، لايكفي في القول بالعموم؛ بل لابدّ من وجود المقتضي أيضاً.

وممّا ذكرنا يظهر الوجه فيما قلنا من دخول نحو: «أنتم» و«إفعلوا»، وأمثاله في النزاع، حيث إنّ المخاطبة بها و أشباهها موقوفة على القصد، وإرادة عموم الخطاب، وشموله للمعدوم، والغائب؛ وذلك ممّا لاكاشف له ظاهراً بحسب الوضع.

ثمّ على تقدير النزاع اللّفظي؛ فهل الخلاف في الشمول على نحو الحقيقة، أو في الأعمّ منه، ومن المجاز، أو في خصوص المجاز، إمكاناً على وجه لاخلاف في وقوعه على تقدير إمكانه، أو وقوعاً على وجه لاخلاف في إمكانه، وجوه: يمكن استفادة كلّ منها من مطاوي كلماتهم عنواناً، وإحتجاجاً،وإعتراضاً على ما هو غير خفيّ على المتتبّع؛ وإذ قد عرفت ذلك فاعلم: أنّ المنقول منهم في المقام أقوال:

أحدها: ما اختاره في الوافية[1]: على ما حكي من الشمول من دون تصريح بكونه على وجه الحقيقة، أو المجاز.

الثاني: الشمول حقيقة لغةً حكاه البعض عن الفاضل النراقي[2]، أنّه نسبه إلى بعضهم.

الثالث: الشمول حقيقة شرعاً ونفى عنه البعد الفاضل المذكور في ما حكي.

الرابع: الشمول مجازاً حكاه البعض[3] عن التفتازاني. وظاهره دعوى ذهابه إلى أنّ الخطابات القرآنيّة تعمّ الغائبين، أو المعدومين على وجه المجازيّة فعلاً، وظنّي أنّه ليس في محلّه؛ فإنّ مايظهر من كلامه المحكي، دعوى إمكان الشمول على وجه المجاز، ولم يظهر منه وقوعه. نعم قد اختاره في المناهج[4] على ما حكي ونقله عن

١- الوافية، ص١٢٢.
٢- مناهج الأحكام والأصول، ص٨٩.
٣- الفصول، ص١٨٠.
٤- مناهج الأحكام والأصول، ص٨٩.

والده في الأنيس.

الخامس: إمكان الشمول على وجه المجاز بنحو من التنزيل، والإدّعاء، إذا كان فيه فائدة يتعلّق بها أغراض أرباب المحاورة وأصحاب المشاورة، ولعلّه المشهور كما قيل. والأظهر عندي: القول بإمكان الشمول على وجه الحقيقة إن أُريد من المجاز المبحوث عنه في المقام المجاز في أداة الخطاب كما يظهر من جماعة منهم بعض الأجلّة[١] حيث صرّحوا: بأنّ الأداة حقيقة في خطاب الموجود الحاضر، واستعماله في غير ذلك، سواء كان على وجه التغليب، كما إذا انضمّ إلى الموجودين غيرهم، أو غيره؛ كما إذا اختصّ بغيرهم مجاز، إن أُريد من المجاز ما هو المعهود مثله في المجاز العقلي، بمعنى أنّ التصرّف إنّما هو في أمر عقليّ من دون سرايته إلى اللّفظ.

وتحقيق ذلك: أنّ أداة الخطاب إنّما هي موضوعة لأن يخاطب بها، والمخاطبة إنّما تقتضي أن تكون إلى مخاطب يتوجّه إليه الخطاب، وذلك لايعقل في حقّ المعدوم إلاّ تنزيله منزلة الموجود، وادّعاء أنّه الموجود، ومجرّد ذلك يكفي في استعمال اللّفظ الموضوع للمخاطبة من دون استلزام لتصرّف آخر في اللّفظ باستعماله في غير معناه، وهل هذا إلاّ مثل استعمال الـ«أسد» في الرجل الشجاع بادّعاء أنّه الحيوان المفترس حقيقة.

ومايتوهّم: من أنّ الأسد مجاز حينئذ؛ لأنّه موضوع للحيوان المفترس الحقيقي لا الإدّعائي فهو غلط، فإنّ ادّعاء كونه من الأسد ليس من وجوه المعنى حتّى يقال إنّه موضوع لغيره كما لايخفى.

وممّا ذكرنا يظهر فساد ما تابع فيه بعض الأجلّة[٢]: من امتناع تعلّق الخطاب بمعناه الحقيقي، وتوجّهه نحو المعدوم؛ فإنّ ما ذكره في وجه الامتناع ممّا لامدخل لكون أداة الخطاب على وجه الحقيقة، أو المجاز كما هو ظاهر على المتأمّل. ويظهر الصدق بمراجعة كلامه في فصوله. والّذي يقضي بذلك أنّه لاحاجة إلى أمر آخر بعد التنزيل

١و٢ـ الفصول، ص١٨٠.

ولو عند التغليب من ملاحظة أمر أعمّ لئلاّ يلزم استعمال اللّفظ في معنييه الحقيقي، والمجازي؛ بل ولايعقل الأمر الأعمّ الشامل للمعدومين، والموجودين في مدلول أداة الخطاب.

والوجه في ذلك: أنّ الخطاب إمّا من الأمور الحادثة بالأداة كما يراه البعض، أو من الأمور الّتي يكشف عنها الأداة؛ سواء كان الأداة علامة لها كما في علامة التأنيث والتذكير، أو غيرها. وعلى التقادير فهي معاني شخصيّة جزئيّة لاتتحمّل العموم كما هو ظاهر لمن تدبّر؛ نعم يصحّ ذلك في مدلول مدخول الأداة وأين ذلك من اعتبار العموم في مدلول الأداة.

ثمّ إنّ ما ذكرنا: إنّما هو بمجرّد الإمكان، وأمّا الوقوع، فلابدّ له من التماس دليل آخر ولم نجدْ مايقضي له؛ فإنّ ماتخيّله البعض[١] من الأدلّة لايقتضي إلاّ الاشتراك في الحكم؛ وأمّا أنّ الخطابات القرآنيّة ممّا لوحظ فيها التنزيل المذكور واستعمل في المخاطبة للحاضر ولمن هو منزّل منزلته فلم يدلّ عليه دليل.

ثمّ إنّه قد احتمل بعض المحقّقين في الخطابات القرآنيّة مع القول باختصاصها بالحاضرين شمولها للغائبين لقيام الكتاب والمبلّغون واحداً بعد واحد مقام المتكلّم بها فلم يخاطب بها إلاّ الموجود، فكأن الكتابة نداء مستمرّ من ابتداء صدور الخطاب إلى انتهاء التكليف.

والسرّ فيه: أنّ المكتوب إليه ينتقل من الوجود الكتبي إلى الوجود اللّفظي ومنه إلى المعنى فمن حيث هو قارّ متكلّم، ومن حيث إنّه من المقصودين للخطاب مستمع انتهى كلامه.

أقول: وما أفاده أمر معقول لكنّه موقوف على وجود ما يدلّ عليه، ولم نقف على ما يقضي بذلك الاعتبار، مع أنّ ما ذكره في السرّ ليس أمراً ظاهراً لايقبل المنع لاحتمال الانتقال من الكتب إلى المعنى من دون توسط اللّفظ فيبقى اعتبار الخطاب

١ـ الفصول، ص١٨٠.

باللّفظ، وأمّا الأمر بالكتابة والحفظ كما هو ثابت فلادليل فيه على ماذكره لاحتمال فوائد شتّى غيرما ذكره.

ثمّ إنّه قد طال التشاجر بين القوم في الاحتجاج على الأقوال المذكورة وتصحيحها وتضعيفها، ولانرى طائلاً تحتها، فالأُولى أن نختم الكلام بذكر أُمور ينبغي التنبيه عليها:

الأوّل: الظاهر، عدم الفرق بين المعدوم والغائب عن مجلس الخطاب في عدم تحقّق المخاطبة لولا التنزيل، كما تقدّم إليه الإشارة، واستواء الكلّ بالنسبة إليه تعالى، غيبة وحضوراً، لايجدي في المقام.

أمّا أوّلاً: فلأنّ ذلك مبنيّ على أن يكون المخاطب بالكسر هو اللّه تعالى ولادليل عليه؛ فإنّ ذلك موقوف على تشخيص ماوقع به الخطاب من مراتب القرآن لو كان اسماً لجميع مراتبه، وإلاّ فهو موقوف على تشخيص معنى القرآن من أنّه هل هو اسم لوجوده العلمي للّه سبحانه، أو لما هو الثابت في اللّوح المحفوظ، أو لما هو المنزل على النبيّ ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ في البيت المعمور كما أُطلق عليه القرآن في قوله: ﴿ولاتعجلْ بالقُرآنِ مِنْ قبل أنْ يُقضى إليكَ وَحيُهُ﴾[1]، أو لما هو المنزل عليه في الوقايع الشخصيّة ممّا نزل به جبرئيل من الألفاظ الخاصّة، فيكون النّبيّ ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ حاكياً فيما خاطب به الناس، أو لما خاطب به النبيّ ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ العباد عن اللّه تعالى، فيكون وجود القرآن في عالم الظهور وجوده في لسان النبيّ ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ نظير وجود الكلام في الشجر، فقرائته له بعد انقضاء القرآنيّة في مجلس الوحي والتنزيل، إنّما هو حكاية عمّا بلغه في مجلس الوحي نظير قرائة غيره أو الأعمّ منه.

وممّا يظهر عندنا كونه حكاية، فيكون جميع الألفاظ الشخصيّة الصادرة من القرّاء من حقيقة القرآن؛ إمّا بالقول بوضعه لأمر كلّي صادق على جميع ذلك، كما

١ـ طه/١١٤.

احتمله البعض وان كان ضعيفاً؛ وإمّا بالقول بكون كلّ واحد من تلك القراءاة من القرآن نظير الوضع في المبهمات، أو الأعمّ منها، ومن المكتوبات على الوجهين فيها أيضاً، أو للأعمّ من الألفاظ، والنقوش، والمعاني الثابتة في اللّوح، وغيره. ويحتمل وجوه آخر أيضاً، ومع جميع هذه الوجوه، والاحتمالات، كيف يقطع بأنّ المخاطب هو اللّه تعالى؟

وأمّا ثانياً: فبأنّ استوائه غيبة وحضوراً لايجدي مع اختلاف حال المخاطبين بالعلم والسماع؛ فإنّ النقص فيهم تعالى اللّه عن ذلك علوّاً كبيراً.

مضافاً إلى أنّ الاستواء إنّما هو موجود في الموجود، والمعدوم، ولم يظهر التزامه من المورد. فبدون التنزيل لايعقل الخطاب في المقامين، ومعه لاإشكال فيهما.

نعم ذلك إنّما نعقله فيما هو بأيدينا من الخطابات، وأمّا خطابه تعالى فلايعرف وجه التنزيل فيه، كما لايعرف ساير وجوه التصرّف في كلامه تعالى.

اللّهمّ إلاّ أن نقول: إنّ المعلوم عندنا، هوتكلّمه بكلام من ينزّل المعدوم منزلة الموجود؛ فتدبّر.

الثاني: ذكر بعضهم: أنّ الغرض من هذه المسألة، وذكرها بيان الحقّ فيها فلايترتّب عليها أثر عمليّ؛ إذ الظاهر تحقّق الإجماع على مساوات جميع الأُمّة في الحكم.

واعترض عليه بعض المحقّقين[1]: بأنّه غفلة لوجود الثمرة في مقامين:

أحدهما: أنّه على الشمول لابدّ من الأخذ بما هو ظاهر من الخطاب لامتناع الخطاب بما هو ظاهر. وإرادة خلافه من دون دلالة، وعلى العدم فلابدّ من تحصيل متفاهم المتشافهين والتحرّي في استحصاله؛ فإن حصل العلم به وإلاّ عملنا بالاجتهاد في تحصيل ما هو الأقرب إليه.

وأورد عليه بعض الأجلّة[2]؛ «بأنّه على العدم لاوجه للفرق بين المخاطب وغيره

١ـ قوانين الأُصول، ص٢٣٣.

٢ـ الفصول، ص١٨٤.

في حجّيّة الظواهر؛ فإنّ ذلك أمر متّضح الفساد، منحرف عن منهج السداد للإجماع على حجّيّة ظواهر الألفاظ في حقّ السامعين مطلقا؛ ولولا ذلك لم يعتبر ظواهر الأقارير، والوصايا، والعقود، والشهادات، ونحو ذلك».

ويمكن ذبّه: بأنّه ليس المقصود بيان الفرق في ذلك بين المشافه وغيره في الأخذ بالظواهر؛ بل المقصود إثبات الفرق بينهما من حيث احتمال وجود القرينة عندهم، واختفائها لدينا؛ أو ثبوت النقل وإن كان يمكن تحصيل متفاهمهم بإعمال الأُصول اللّفظيّة في اللّفظ أيضاً.

ومحصّل الفرق: أنّ المشافه إنّما يأخذ بالظاهر من حيث هو ظاهر، وغيره إنّما يأخذ به من حيث إنّه الظاهر عند المشافه، وإن كان طريق ثبوته هو الظاهر أيضاً، فليس ذلك تفصيلاً في حجّيّة الظواهر مع أنّ في احتجاجه لعدم الفرق بظواهر الأقارير، والوصايا، والشهادات نظر، ذكرناه في محلّه.

واعترض عليه أيضاً بأنّه: «على الشمول لاوجه بالظواهر للعلم بطريان النسخ، والتجوّز، والتخصيص، والتقييد ممّا مرّ الإشارة إليها في بحث الفحص فلابدّ من البحث والتحرّي، وزاد عليه بعض آخر بأنّه مع ذلك يحتمل السهو من الراوي، والغلط منه، والسقط، والتحريف، والتصحيف، والزيادة مع اختلاط الصادق بالكاذب لدّس الكذابة إلى غير ذلك، فعلى الشمول أيضاً لابدّ من التحرّي، والاجتهاد في دفع تلك المحتملات» انتهى.

وفسادهما غنيّ عن البيان، إذ ليس المقصود أنّه على تقدير الشمول لايعقل وجود الفرق بين الحاضر وغيره من جميع الجهات حتّى يتمسّك بهذه الوجوه الواهية، فإنّ هذه الموانع كما هي مانعة من حمل الغايب على تقدير وجودها كذلك هي مانعة عن حمل المشافه أيضاً؛ بل المقصود أنّه على تقدير ارتفاع الموانع من ساير الجهات ـ كأن لايكون الخطاب بواسطة العلم الإجمالي بوجود المخصّصات مجملاً، كما مرّ في المسألة المتقدّمة؛ وبعد أن أحرزنا قول المعصوم بإعمال الأُصول المعتبرة في إحرازه كأصالة عدم السقط، والتحريف، وغيرها. واعتبار سند الرواية لعدالة الراوي؛ أو ما

هو بمنزلته ـ يجب القول بالمساواة بين الغائب والحاضر وأنّ الغيبة والحضور لاينهضان فرقاً في الاعتبار وعدمه، وذلك من الأمور الواضحة الّتي لاتكاد تخفى على أحد كما هو ظاهر. ومع ذلك فلايتمّ الثمرة المذكورة كما نبّه عليه إجمالاً بعض أجلّة السادة المحقّقين.

وتحقيقه: أنّه على القول بالشمول؛ إمّا أن يعلم الاختلاف بين المشافه، وغيره فيما هو الظاهر عند كلّ منهما؛ أو يعلم الوفاق؛ أو يشكّ في ذلك. فعلى الأوّل؛ إمّا أن يكون وجه الاختلاف قرينة مخفيّة عليهم، موجودة عندنا، كما مرّ نظيره في العامّ المخصوص بمخصّص متأخّر؛ أو خطائهم في تشخيص الظواهر لو فرض، ونحو ذلك ممّا لايوجب تعدّد الحكم الواقعي؛ وإمّا أن يكون وجه الاختلاف ما يوجب ذلك مثل اختلاف الأوضاع ونحوه.

فعلى الأوّل نقول: إنّ المشافه إنّما لم ينجّز في حقّه الحكم الواقعي لاختفاء القرينة عليه، أو خطابه، إذا لم يكن على وجه التقصير، وليس ذلك من حجّيّة الظواهر في حقّه كما لايخفى.

وعلى الثاني نقول: لايجوز إرادة كلّ من الظاهر لا لأجل عدم جواز استعمال اللّفظ في أزيد من معنى واحد؛ بل ولو قلنا بجوازه أيضاً؛ لأنّ ذلك لايستلزم استعمال اللّفظ في معاني غير محصورة، ولاسيّما لو فرضنا إلحاق المعاني المستحدثة الظاهرة أيضاً، ولايتعقّل استعمال اللّفظ في كلّ مايفهمه المخاطبون على أنحاء اختلاف أفهامهم، ومراتبهم على وجه يكون كلّ واحد منهم مخصوصاً بإرادة مافهمه في حقّه من غير مشاركة الآخر له في ذلك.

ومنه يظهر الفرق بينه وبين استعمال العين في معنييه، فإنّه على تقديره إنّما هو مرادان بالنسبة إلى الكلّ، وذلك خارج عن حدّ المحاورات ولايبعد نسبته إلى الغلط عند أربابها؛ بل هو كذلك قطعاً.

مضافاً إلى استلزامه تعدّد الأحكام الواقعيّة، وهو خلاف الصواب عندنا؛ فلابدّ من القول بإرادة معنى واحد من تلك الظواهر، وإحالة من ليس ذلك ظاهراً عنده إلى

من هو ظاهر عنده. ولعلّ الظاهر إحالة من عدا المشافه إليه لقيام أدلّة الاشتراك قرينة عليها، وكفايتها في ذلك؛ بل ولايعقل إحالة المشافه إلى غيره في بعض الصور المتقدّمة، كما إذا كان المعنى المراد من المعاني الظاهرة المستحدثة بعد زمان المشافهة.

اللّهمّ إلاّ أن ينصب قرينة عليه، وكشفه لديه، لئلاّ يلزم القبيح، وعند الشك ووجود القرينة يحكم بعدمها، كما هو قضيّة الأصل فثبت بذلك وجوب الرجوع إلى متفاهم المشافه عند العلم بالاختلاف، وعدم قيام قرينة على تعيين أحد المعاني.

وعلى الثاني: وهو العلم بالوفاق، لا إشكال في وجوب الأخذ بما هو الظاهر عندهم، إلاّ أنّه ليس مورد ظهور الثمرة.

وعلى الثالث: فلابدّ من الأخذ بما هو ظاهر عند غير المشافه، والحكم بأنّ الظاهر عندهم أيضاً، هو ذلك بإعمال الأُصول اللّفظيّة. وبالجملة: لانعرف فرقاً بين القول بالشمول وعدمه من هذه الجهة.

الثاني: إنّ شرط اشتراك المشافهين، وغيرهم، هو اتّحاد الصنفين؛ لعدم الإجماع عليه على تقدير الاختلاف والأدلّة القائمة عليه غير الإجماع أيضاً، يمكن القول بأنّها محمولة على صورة اتّحاد الصنف، كما لايخفى. فوجوب صلاة الجمعة مثلاً على الحاضرين لايدلّ على وجوبها على الغائبين؛ لاحتمال اختلافهم في الصنف، كأن كان وجوبها مشروطاً بحضور السلطان، أو نائبه الخاص ـ المفقود ذلك الشرط في حقّ الغائبين ـ ولاوجه للتمسّك بإطلاق الآية[1]، بعد احتمال اختلاف الصنف.

واعترض عليه: تارة بأنّ اعتبار الاتّحاد في الصنف ممّا لم يحدّه قلم، ولايحيط ببيانه رقم، واحتمال مدخليّة كونهم في عصر النبيّ ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ أو كون صلاتهم خلفه، وأمثال ذلك في الأحكام مايهدّم أساس الشريعة.

وأُجيب: بأنّ اللاّزم إحراز الاتّحاد، إمّا بدعوى القطع على عدم المدخليّة، كما في كثير ممّا يقبل أن يكون وجهاً للاختلاف، ولايلزم من ذلك القطع بالحكم، ليلزم

١ـ الجمعة/٩.

عدم الحاجة إلى دليل الاشتراك؛ إذ اتّحاد الصنف بمجرّده لايقضي بالتكليف، فلابدّ من التماس دليل الاشتراك، أو بإقامة دليل خاصّ عليه من الأدلّة اللّفظيّة، أو غيرها. والمفروض في المقام عدم القطع باتّحاد الصنف، حتّى أنّه قال الأكثر: بأنّ شرط وجوب الجمعة حضور السلطان، أو نائبه، فلابدّ من انهدام أساس الشريعة فيما لو لم يؤخذ بعدم الاتّحاد في مثل المقام.

وأخرى: بأنّ في المقام مايدلّ على اتّحاد الصنف من أصالة عدم القيد، وأصالة الإطلاق، ومجرّد كونهم واجدين للشرط لايمنع من جريان الأصل، كما أنّه لايمنع منه كونهم في المدينة أيضاً.

ويمكن أن يناقش فيه بأنّ الأصل المذكور لايجري في المقام؛ إذ مرجعه إلى قبح إرادة المقيّد من المطلق، ولاقبح لإطلاق الخطاب، فيما إذا كان المخاطب واجداً للشرط، فإهمال القيد لايوجب قبحاً.

نعم على القول بالشمول لابدّ من إظهار القيد لئلاّ يقع الغائب في خلاف المراد، لما قرّرنا في ما تقدّم من بطلان اختلاف تكليف المشافه، والغائب بالإطلاق والتقييد، ومجرّد وجدان الحاضر للشرط وهو الحضور لايكفي في تقييد الإطلاق بالنسبة إلى الغائب المقصود بالخطاب أيضاً؛ فلابدّ من إعمال أصالة الإطلاق عند الغائب.

ومنه يستكشف عدم مدخليّة الحضور في حقّهم أيضاً؛ لأنّ المفروض اتّحاد التكليف.

الثالث: لاإشكال في ثبوت اشتراك كلّ الأُمّة، فيما إذا لم يكن الخطابات مصدّرة بإحدى أدواة الخطاب، كـ **«يا أيّها الناس»**، ونحوه كأن كان الخطاب عامّاً لجميع المكلّفين مثل قوله تعالى: **﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾**[1]. ونحوه من الأدلّة العامّة الغير المختصّة بصنف خاصّ من المكلّفين الشاملة لجميع الأزمان، والأحوال، وأمثال ذلك كثيرة في الأحكام الشرعيّة على وجه لو لم نقل بالاشتراك في ما ثبت بعناوين

١ـ آل عمران/٩٧.

الخطاب للمشافهين، لاأظنّ لزوم انهدام أساس الشريعة، وبطلان الطريقة، لاسيّما بعد انضمام الخطابات الخاصّة الواردة بالنسبة إلى أشخاص معلومة يقطع بعدم اعتبار ذلك الشخص المعيّن كخطابه لزرارة: **«لاتنقض اليقين»**[١] ونحو ذلك. وليس للقطع بعدم مدخليّة خصوص السائل في قول النبيّ ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ **«هلكت وأهلكت»**[٢] بعد سؤال الأعرابيّ من مواقعة أهله في نهار رمضان، أخفى من القطع بقاعدة الاشتراك الثابتة بالإجماع.

وممّا ذكرنا: يظهر عدم ورود ما أفاده المحقّق القمّي[٣] ـ رحمة اللّه عليه ـ على من تأمّل في قاعدة الاشتراك من لزوم انهدام أساس الشريعة.

وأمّا إذا كان الخطاب مصدّراً بأداته، فهل في المقام أصل يرجع إليه عند الشكّ؟ نقول: أنّه لم نقف على أصل جامع لموارد الشكّ بأجمعها، فإنّها على أقسام:

أحدها: أن يكون الشكّ في كيفيّة الحكم، بأن يكون الشكّ في تقييد الحكم ـ بأمر أحرز الحاضرون ـ، وإطلاقه كما قرّرناه في الثمرة الثانية، وحينئذ لابدّ من دفع الشكّ المذكور، إمّا بالتمسك بالإطلاق، كما عرفت ـ ثمّ يحتاج إلى عموم أدلّة الاشتراك، فإنّ مجرّد عدم تقييد الإطلاق لايقتضي ثبوت الحكم لغير المشافه على تقدير عدم الشمول ـ وإمّا بالتّمسك بأصالة البرائة عند دوران الأمر بين الاشتراط وعدمه؛ لأنّ الأصل، الاشتراط، فلايبقى مورد لأدلّة الاشتراك.

وثانيها: أن يكون الشكّ في مقدار ثبوت الحكم بحسب الزمان من دون مدخليّة للأشخاص الموجودة في زمان ثبوت الحكم على وجه لو كان الغائب موجوداً في ذلك الزمان والحاضر معدوماً فيه لم يختلف الحكم، فمرجع الشكّ إلى بقاء الحكم في الزمان الثاني، أو ارتفاعه، لطريان النسخ، أو لعدم وجود مايقتضيه واقعاً لو وجد في الأحكام مثله، وحينئذ لابدّ من الأخذ بالاستصحاب، ولاوجه للاعتماد على البرائة؛

١ـ الوسائل، ج١، ص١٧٥، الباب الأوّل من أبواب نواقض الوضوء، ح ١.

٢ـ الوسائل، ج٢٧، ص٢٠٢، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضيّ، ح[٣٣٥٩٣] ٦٥.

٣ـ قوانين الأصول، ص٢٣٤.

لحكومته عليها في مجاريه. ومنها المقام عندهم؛ بل ادّعى أمين الأخباريّة، اعتبار الاستصحاب في المقام، وكونه من ضروريّات الدين، وإن لم يأت على دليل بسلطان مبين، لما قرّرنا من أنّ الاعتماد على أنّ الاستصحاب في المقام بعينه كالتعويل عليه في ساير المقامات خلافاً، ووفاقاً.

نعم لو كان مرجعه إلى أصل لفظيّ كأصالة عدم التخصيص في العام الزماني، كان وجهاً لثبوت التعويل عليه إجمالاً،وإن لم نعلم وجهه.

ثمّ إنّه لايكفي مجرّد الاستصحاب، بل لابدّ من التشبّث بأدلّة الاشتراك؛ إذ المفروض اختصاص الخطاب. نعم يكفي الاستصحاب في الغير المصدّر بالخطاب، كما أنّه لايكفي مجرّد الاشتراك أيضاً؛ إذ على تقدير النسخ لامسرح للاشتراك.

وثالثها: أن يكون الشكّ في اختصاص الحكم للأشخاص الموجودين في ذلك الزمان من دون مدخليّة وصف من الأوصاف، ومن غير مدخليّة الزمان على وجه لو كان الغائب حاضراً كان ثبوت الحكم في حقّه أيضاً مشكوكاً فيه لو فرض مثل هذاالشكّ، ووقوعه في محلّ المنع لعدم معقوليّة الاختصاص في الواقع، لابواسطة اندراج أحدهما في عنوان لايندرج فيه الآخر. نعم يمكن عدم العلم بذلك العنوان، فالفرق بينه وبين الصورة الأُولى احتمال مدخليّة عنوان خاصّ بخلاف المقام.

وكيف كان: فإن أمكن دفع الشكّ بالتمسّك بدليل لفظيّ كالإطلاق، ونحوه، فهو يحتاج إلى أدلّة الاشتراك على تقدير عدم الشمول، وإلاّ فيمكن دفعه بالتمسّك بأدلّة الاشتراك، فإنّها كاشفة عن اتّحاد العنوان. ولايرد النقض بما إذا كان الشكّ في عنوان مدخليّة خاصّ، كما لايخفى على المتأمّل.

ثمّ إنّ ممّا ذكرنا، يظهر حال الحكم الثابت بالدليل اللّبيّ؛ وأمّا الأدلّة الّتي أقاموها على الاشتراك فهي كثيرة، عمدتها الإجماع المنقول في لسان جمع كثير، وجمّ غفير من الفحول تعرف بأدنى تتبّع.

وأما الأخبار الدالّة على أنّ حكمه على الأوّلين، حكمه على الآخرين، فلابأس بالتمسّك بها، إلاّ أن يناقش بأنّ الظاهر منها إثبات التعميم من جهة الزمان، كما

فرضناه في القسم الثاني وكما يظهر من ملاحظة قوله: «**حلال محمّد ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ حلال إلى يوم القيامة، وحرامه حرام إلى يوم القيامة**»[1]، لكنّ الإنصاف عدم الاعتداد بهذه المناقشة، كما لايخفى على من لاحظها وتأمّل فيها حقّ التأمّل.

ثمّ إنّه إذا ثبت حكم في حقّ النساء، أو الرجال، ولم يدلّ دليل على التعميم بخصوصه؛ فهل الأصل فيه العموم؟ وجهان؛ بل قولان: فمن المقدّس الأردبيلي، والمحقّق الخوانساري نعم، بل ادّعى فيه الإجماع. وظاهر جماعة أُخرى منهم صاحب المدارك، بل نسبه إلى الأكثر العدم. ولعلّه الأقوى، لعدم مايقضي به، والإجماع على الاشتراك غير ثابت، ومنه يظهر الكلام في الحرّ وغيره. الحمد للّه[1].

هداية: قد ذكر بعضهم للنزاع ثمرات عمدتها البيان فيمكن التمسّك بالإطلاق عند الشكّ في اعتبار شيء في المسمّى شطراً أو شرطاً على القول بالأعمّ والإجمال فلا إطلاق حتّى يتمسّك به على القول بالصحيح... ثمّ إنّه قد يعترض على ما ذكرنا من الثمرة بوجوه...

منها: أنّه على القول بالأعمّ لاإطلاق حتّى يتمسّك به ويقرّر ذلك بوجوه:

أحدها: أنّ الخطابات الواردة في الشّريعة كقوله تعالى: ﴿**أقيموا الصّلوة**﴾[3]، مثلاً غير معلومة المراد حتّى عند المخاطب بها ومجرّد علم المخاطب بعدم إرادة المعنى اللّغويّ، لايوجب البيان؛ لايقال: ذلك خطاب بالمجمل، قلنا: لاضير فيه بعد البيان في محلّ الحاجة.

وأمّا تكرّر فعل الصلاة منهم في كلّ يوم لايلازم رفع الإبهام، والإجمال من نفس الخطاب؛ إذ من المعلوم عدم إطّلاعهم على تلك الماهيّة المخترعة قبل الخطاب، وأمّا بعده في مقام الحاجة إلى العمل فلايسلّم حصول البيان بالنسبة إلى المفهوم. فهذه الإطلاقات على القول بالأعمّ أيضاً من المجملات.

١ـ الوسائل، ج٢٧، ص١٦٩، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ح٥٢.

٢ـ مطارح الأنظار، ص٢٠٣.

٣ـ البقرة/٤٣.

وفيه: أنّ ذلك في غاية السخافة؛ فإنّه إمّا أن يقال بعدم البيان ولو في محلّ الحاجة، أو به عندها، والأوّل باطل. والثّاني يلازم المطلوب؛ إذ في محلّ الحاجة لابدّ وأن يعلم المراد من الخطاب المجمل قبل الخطاب. اللّهمّ إلاّ بالقول بالبيان مع عدم التفات المخاطب إلى أنّه بيان لذلك المجمل وهو كما ترى. وبالجملة: فمن المستبعد جدّاً -لو لم نقل بإستحالته- إجمال جميع هذه الخطابات المتكثّرة الواردة في ألسنة أُمناء الشرع من لدن بعث النبي -صلّى اللّه عليه وآله وسلّم- إلى زمان الغيبة.

وثانيها: إنّ هذه الإطلاقات الواردة في الكتاب والسنّة على وجه لايشذّ منها إلاّ شاذّ بين أمرين كلّ منهما مانع عن الأخذ بالإطلاق؛ فإمّا تكون واردة في مقام الإهمال دون البيان؛ وإمّا أن تكون واردة في مقام بيان الخواصّ المترتّبة على العبادة المدلول عليها بالإطلاق، والآثار المنتهية إليها. فمن الأوّل قوله تعالى: **﴿وللهِ عَلَى النّاسِ حجُّ البَيْتِ مَنِ استَطاعَ إلَيْهِ سَبِيلاً﴾**[١]؛ وقوله تعالى: **﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيامُ كَما كُتِبَ عَلَى الَّذينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾**[٢]؛ و قوله: **﴿أقِيمُوا الصَّلوةَ وآتُوا الزَّكوةَ﴾**، فإنّ الظّاهر عدم ذهاب وهم إلى جواز التمسّك بهذه الإطلاقات الواردة في مقام الإهمال كأوامر الطبيب بشرب الدواء الموقوف بيانه على حضور زمان الحاجة.

ومن الثاني قوله تعالى: **﴿حافِظُوا عَلَى الصَّلَواتِ﴾**[٣]؛ وقوله: **﴿إنَّ الصَّلوةَ تَنْهى عَنِ الفَحْشاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾**[٤]؛ **«الصلوةُ خَيْرُ موضوعٍ»**[٥]؛ فإنّ هذه الإطلاقات نظيرة لما يتلهّج به الوعّاظ في مقام الإيعاد على ترك العبادة وبيان مايترتّب عليها من الثواب. فيكون المراد بها ما هو المفروغ كونه تلك العبادة بعد تشخيص مفاهيمها، وتعيين أجزائها، وشرايطها؛ وأين ذلك من ورود المطلق في مقام يمكن التعويل عليه في دفع الشكّ في

١- آل عمران/٩٧.

٢- البقرة/١٨٣ .

٣- البقرة/٢٣٨ .

٤- العنكبوت/٤٥.

٥- بحارالأنوار، ج٧٩، ص٣٠٨، الباب ٤ من كتاب الصلاة، ح٩، والرواية عن رسول اللّه(ص) وفيه: **«الصلاة خير موضوع فمن شاء إستقلّ ومن شاء استكثر»**.

جزئيّة شيء، أو شرطيّته! كما لايخفى.

وقد يمنع من ذلك؛ بل بعد دعوى ورود هذه الإطلاقات المتكثّرة في غير مقام البيان مكابرة، إلاّ أنّ الإنصاف أنّ الإطمينان بورودها في مقام البيان غيرحاصل بعد العلم بعدم ورود جميعها في مقام البيان.

لايقال: إنّ العلم بورود البعض في مقام البيان كافٍ في الأخذ بالإطلاق؛ لأنّا نقول: لوسلّم ذلك، فإنّما هو فيما إذا كان معلوماً على وجه التفصيل؛ وأمّا إذا علم إجمالاً واختلف مفاد تلك الإطلاقات، فلابدّ من الإقتصار على ما هُوَ المتيقّن منها.

ثالثها: إنّ كثرة التقييدات الواردة على تلك المطلقات، إنّما أوجبت وهناً في الرجوع إليها عند الشّك وفيه بعد الإغماض عن إطّراده، أنّ كثرة القيد لو كان كاشفاً عن عدم ورود المطلق في مقام البيان، فهو راجع إلى الوجه الثاني. وإن لم يكن كاشفاً عن ذلك فلامانع من الرجوع إلى الإطلاق وإن بلغ التقييد مابلغ.

نعم ورود القيد كاشف عن عدم ورود المطلق في مقام البيان من جهة ذلك القيد خاصّة؛ دفعاً للتنافي ولامدخل له بسائر الجهات الّتي يمكن الأخذ بإطلاق المطلق فيها كما لايخفى.

ورابعها: إنّ هذه الإطلاقات، إنّما تكون مقيّدة بالمجمل كما في قوله ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ: ﴿صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلّي﴾[1]؛ وقوله: ﴿خُذُوا عَنّي مَنَاسِكَكُمْ﴾[2]. وفيه: أنّ ذلك، إنّما يتمّ فيما إذا كان التقييد بذلك الأمر المجمل معلوماً، وأمّا إذا شكّ في أنّه هل هو قيد له أولا، فأصالة الإطلاق مصونة عن المانع، وما نحن فيه من قبيل الثاني فإنّ قوله: ﴿صَلُّوا﴾، يحتمل أن يكون فعلاً ماضياً؛ ليكون حكاية عن فعل الملائكة والأنبياء ليلة المعراج؛ ويحتمل أن يكون أمراً. وعلى الثاني يحتمل أن يكون واجباً وأن يكون مستحبّاً فعلى الأوّل، والثالث لامدخل له بذلك المطلق؛ فلانعلم بكونه

١ـ عوالي اللّئالي، ج ١، ص١٩٧، الفصل التاسع، ح٨؛ بحارالأنوار، ج٨٢، ص٢٧٩، الباب ٥٦ من كتاب الصلاة، نقلاً عن الشيخ الطوسي.

٢ـ ميسند الإمام أحمد بن حنبل، ج٣، ص٢١٨ و ٣٦٦.

مقيّداً حتّى يؤخذ بقاعدة إجمال المقيّد وكذا قوله: ﴿خُذُوا عنّي مَناسِكَكُمْ﴾؛ **يحتمل** الوجهين كما هو ظاهر.

لايقال: إنّ ظاهر الأمر هو الوجوب، كما هو قضيّة أصالة الحقيقة وبعد ذلك لابدّ أن يكون مقيّداً، فيتمّ المطلوب؛ لأنّا نقول: إنّ ما ذكرنا إنّما هو على سبيل التنزيل والمماشاة، وإلاّ فمن المعلوم، وجوب حمل تلك الأوامر على الاستحباب؛ ضرورة اشتمال صلاة النّبيّ -صلّى اللّه عليه وآله وسلّم- على الأجزاء المسنونة، فيكون الأمر بها نظير الأمر بأفضل أفراد الواجب التخييريّ الموصوف بالاستحباب قطعاً[1].

ثمرة القول في وضع الفاظ العبادات للصحيح والأعمّ

وأمّا ما ذكره بعض متأخّري المتأخّرين من «الثمرة بين القول بوضع ألفاظ العبادات للصحيح وبين وضعها للأعمّ»، فغرضه بيان الثمرة على مختاره من وجوب الاحتياط في الشكّ في الجزئيّة، لا أنّ كلّ من قال بوضع الألفاظ للصحيحة فهو قائل بوجوب الاحتياط وعدم جواز إجراء أصل البرائة في أجزاء العبادات. كيف والمشهور، مع قولهم بالوضع للصحيحة، قد ملأوا طواميرهم من إجراء الأصل عند الشكّ في الجزئية والشرطيّة بحيث لايتوهّم من كلامهم أنّ مرادهم بالأصل غير أصالة البرائة!.

والتحقيق: أنّ ما ذكروه ثمرة للقولين من وجوب الاحتياط على القول بوضع الألفاظ للصحيح وعدمه على القول بوضعها للأعمّ محلّ نظر.

أمّا الأوّل، فلما عرفتَ من أنّ غاية ما يلزم من القول بالوضع للصحيح كونُ هذه الألفاظ مجملة، وقد عرفت أنّ المختار والمشهور في المجمل المردّد بين الأقلّ والأكثر عدم وجوب الاحتياط.

١- مطارح الأنظار، ص٩.

وأمّا الثاني، فوجه النظر موقوف على توضيح ما ذكروه من وجه ترتّب تلك الثمرة، أعني عدم لزوم الاحتياط على القول بوضع اللّفظ للأعم. وهو أنّه إذا قلنا بأنّ المعنى الموضوع له اللّفظ هو الصحيح، كان كلّ جزء من أجزاء العبادة مقوّماً لصدق حقيقة معنى لفظ الصلاة. فالشكّ في جزئيّة شيء شكّ في صدق الصلاة. فلاإطلاق للفظ الصلاة على هذا القول بالنسبة إلى واجدة الأجزاء وفاقدة بعضها، لأنّ الفاقدة ليست بصلاة. فالشكّ في كون المأتيّ به فاقداً أو واجداً شكّ في كونها صلاة أو ليست بها. وأمّا إذا قلنا بأنّ الموضوع له هو القدر المشترك بين الواجدة لجميع الأجزاء والفاقدة لبعضها ـ نظير السرير الموضوع للأعم من جامع أجزائه ومن فاقد بعضها الغير المقوّم لحقيقته بحيث لايخلّ فقده، لصدق اسم السرير على الباقي ـ كان لفظ الصلاة من الألفاظ المطلقة الصادقة على الصحيحة والفاسدة.

فإذا أُريد بقوله: ﴿أقيموا الصلاة﴾[1]، فرد مشتمل على جزء زائد على مسمّى الصلاة، كالصلاة مع السورة، كان ذلك تقييداً للمطلق. وهكذا إذا أُريد المشتملة على جزء آخر، كالقيام، كان ذلك تقييداً آخر للمطلق. فإرادة الصلاة الجامعة لجميع الأجزاء تحتاج إلى تقييدات بعدد الأجزاء الزائدة على ما يتوقّف عليها صدق مسمّى الصلاة. أمّا القدر الّذي يتوقّف عليه صدق الصلاة، فهي من مقوّمات معنى المطلق، لامن القيود المقسّمة له.

وحينئذ فإذا شكّ في جزئيّة شيء للصلاة،فإن شكّ في كونه جزءاً مقوّماً لنفس المطلق، فالشكّ فيه راجع إلى الشكّ في صدق اسم الصلاة. ولا يجوز فيه إجراء البرائة، لوجوب القطع بتحقّق مفهوم الصلاة ـ كما أشرنا إليه فيما سبق ـ ولا إجراء أصالة إطلاق اللّفظ وعدم تقييده، لأنّه فرع صدق المطلق على الخالي من ذلك المشكوك. فحكم هذا المشكوك عند القائل بالأعمّ حكم جميع الأجزاء عند القائل بالصحيح.

١ـ البقرة/٤٣.

وأمّا إن علم أنّه ليس من مقوّمات حقيقة الصلاة، بل هو على تقدير اعتباره وكونه جزءاً في الواقع ليس إلاّ من الأجزاء الّتي يقيّد معنى اللّفظ بها، لكون اللّفظ موضوعاً للأعمّ من واجده وفاقده. وحينئذ فالشكّ في اعتباره وجزئيّته راجع إلى الشكّ في تقييد إطلاق الصلاة في ﴿أقيمُوا الصّلاة﴾ بهذا الشيء، بأن يراد منه مثلاً ﴿أقيموا الصلاة﴾ المشتملة على جلسة الاستراحة.

ومن المعلوم: أنّ الشكّ في التقييد يرجع فيه إلى أصالة الإطلاق وعدم التقييد، فيحكم بأنّ مطلوب الآمر غير مقيّد بوجود هذاالمشكوك، وبأنّ الامتثال يحصل بدونه، وأنّ هذا المشكوك غير معتبر في الامتثال. وهذا معنى نفي جزئيّته بمقتضى الإطلاق.

نعم هنا توهّم، نظير ما ذكرناه سابقاً، من الخلط بين المفهوم والمصداق. وهو توهّم: «أنّه إذا قام الإجماع بل الضرورة على أنّ الشارع لايأمر بالفاسدة، لأنّ الفاسد ما خالف المأمور به، فكيف يكون مأموراً به؛ فقد ثبت تقييد الصلاة دفعة واحدة بكونها صحيحة جامعة لجميع الأجزاء. فكلّما شكّ في جزئيّة شيء كان راجعاً إلى الشكّ في تحقّق العنوان المقيّد للمأمور به، فيجب الاحتياط ليقطع بتحقّق ذلك العنوان على تقييده. لأنّه كما يجب القطع بحصول نفس العنوان وهو الصلاة، فلابدّ من إتيان كلّ ما يحتمل دخله في تحقّقها كما أشرنا إليه، كذلك يجب القطع بتحصيل القيد المعلوم الّذي قيّد به العنوان. كما لو قال: «أعتق مملوكاً مؤمناً»، فإنّه يجب القطع بحصول الإيمان، كالقطع بكونه مملوكاً».

ودفعه: يظهر ممّا ذكرناه، من أنّ الصلاة لم تقيّد بمفهوم الصحيحة، وهو الجامع لجميع الأجزاء، وإنّما قيّدت بما علم من الأدلّة الخارجيّة اعتباره. فالعلم بعدم إرادة الفاسدة يراد به العلم بعدم إرادة هذه المصاديق الفاقدة للأمور الّتي دلّ الدليل على تقييد الصلاة بها، لاأنّ مفهوم الفاسدة خرج عن المطلق وبقي مفهوم الصحيحة. فكلّما شكّ في صدق الصحيحة والفاسدة وجب الرجوع إلى الاحتياط لإحراز مفهوم الصحيحة.

وهذه المغالطة جارية في جميع المطلقات بأن يقال: إنّ المراد بالمأمور به **في قوله:**

«أعتق رقبة» ليس إلاّ الجامع لشروط الصحّة، لأنّ الفاقد للشرط غير مراد قطعاً. فكلّما شكّ في شرطيّة شيء كان شكّاً في تحقّق العنوان الجامع للشرائط، فيجب الاحتياط، للقطع بإحرازه.

وبالجملة، فاندفاع هذا التوهّم غير خفيّ بأدنى التفات، فلنرجع إلى المقصود و نقول: إذا عرفت أنّ ألفاظ العبادات على القول بوضعها للأعمّ كغيرها من المطلقات كان لها حكمها، ومن المعلوم أنّ المطلق ليس يجوز دائماً التمسّك به بإطلاقه، بل له شروط أن لايكون وارداً في مقام حكم القضيّة المهملة بحيث لايكون مقام المقام بيان. ألا ترى أنّه لو راجع المريض الطبيب فقال له في غير وقت الحاجة: «لابدّ لك من شرب الدواء والمسهل»، فهل يجوز للمريض أن يأخذ بإطلاق الدواء والمسهل. وكذا لو قال المولى لعبده: «يجب عليك المسافرة غداً».

وبالجملة، فحيث لايقبح من المتكلّم ذكر اللّفظ المجمل لعدم كونه إلاّ في مقام هذا المقدار من البيان، لايجوز أن يدفع القيود المحتملة للمطلق بالأصل؛ لأنّ جريان الأصل لايثبت الإطلاق وعدم إرادة المقيّد، إلاّ بضميمة أنّه إذا فرض ولو بحكم الأصل عدمُ ذكر القيد وجب إرادة الأعمّ من المقيّد وإلاّ قبح التكليف، لعدم البيان. فإذا فرض العلم بعدم كونه في مقام البيان لم يقبح الإخلال بذكر القيد مع إرادته في الواقع.

والّذي يقتضيه التدبّر في جميع المطلقات الواردة في الكتاب في مقام الأمر بالعبادة كونها في غير مقام بيان كيفيّة العبادة، فإنّ قوله تعالى: **﴿أقيموا الصلاة﴾**، إنّما هو في مقام بيان تأكيد الأمر بالصلاة والمحافظة عليها، نظير قوله: **«مَن تَركَ الصلاةَ فهو كذا وكذا»**[1]. وأنّ **«صلاة فريضة خيرٌ من عشرين أو ألف حِجّة»**[2]، نظير تأكيد الطبيب على المريض في شرب الدواء، إمّا قبل بيانه له حتّى يكون إشارة إلى مايفصّله له حين العمل، وإمّا بعد البيان له حتّى يكون إشارة إلى المعهود المبيّن له في غير هذا الخطاب.

١- المستدرك، ج٣، ص٤٤، الباب ١١ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها.

٢- الكافي، ج٣، ص٢٦٥، باب «فضل الصلاة» من كتاب الصلاة، ح٧.

والأوامر الواردة بالعبادات فيه، كالصلاة والصوم والحجّ، كلّها على أحد الوجهين، والغالب فيها الثاني.

وقد ذكر موانع أخر لسقوط إطلاقات العبادات عن قابليّة التمسّك فيها بأصالة الإطلاق وعدم التقييد، لكنّها قابلة للدفع أو غير مطّردة في جميع المقامات، وعمدة الموهِن لها ما ذكرناه.

فحينئذ إذا شكّ في جزئيّة شيء لعبادة لم يكن هنا مايثبت به عدم الجزئيّة من أصالة عدم التقييد، بل الحكم هنا هو الحكم على مذهب القائل بالوضع للصحيح في رجوعه إلى وجوب الاحتياط أو إلى أصالة البرائة، على الخلاف في المسألة.

فالّذي ينبغي أن يقال في ثمرة الخلاف بين الصحيحيّ والأعمّيّ، هو لزوم الاجمال على القول بالصحيح وحكم المجمل مبنيّ على الخلاف في وجوب الاحتياط أو جريان أصالة البرائة وإمكان البيان و الحكم بعدم الجزئية، لأصالة عدم التقييد على القول بالأعمّ، فافهم[1].

الأوامر الشرعيّة

هداية: قد عرفت حال الأمر الواقعيّ الاختياريّ، وأمّا الأمر الواقعيّ الاضطراريّ مثل الصلاة مع الطهارة الترابيّة، أو الوضوء مع المسح على الخفّين عند الضرورة ونحو ذلك؛ فالحقّ فيه الإجزاء مع إمكان عدمه؛ بمعنى أنّ مقتضى القواعد الشرعيّة، هو كفاية المأتيّ به في حال الضرورة عن الأمر الواقعيّ الاختياريّ بعد زوال الضرورة، إلاّ أنّه لادليل على امتناع طلب المأمور به ثانياً في حال الاختيار وبعد ما زالت الضرورة تداركاً للفعل الواقع أوّلاً.

لايقال: فعلى ذلك يمتنع اقتضاؤه الإجزاء، كما هو ظاهر، بعد ملاحظة تحقّق التدارك؛ لأنّا نقول: لاإشكال في أنّ المأتيّ به حال الضرورة أنقص منه في حال

١- فرائد الأصول، ص٤٧٢؛ الطبعة الحجريّة، ص٢٨٠.

الاختيار. والمدّعى هو كفاية الناقص عن الكامل، ولاضير في الأمر بالفعل ثانياً إحرازاً للكامل ويصدق على الفرد الكامل لفظ التدارك من دون غائلة.

قلنا في المقام دعويان: إحداهما: كفاية الناقص عن الكامل وإجزاء الفعل الواقع في حالة الاضطرار عنه في حال الاختيار. وثانيتهما: إمكان عدم الإجزاء. وأمّا الأُولى منهما فنقول:

لاإشكال في كفاية الأمر الاضطراريّ عند الإتيان بالمأمور به على وجهه عن نفس المأمور به في حال الاضطرار بمعنى أنّه لايجب الإتيان به ثانياً لعين ماتقدّم في الأمر الاختياريّ؛ بل وذلك جار في القسمين الأخيرين أيضاً، كما ستعرف. وأمّا كفايته عن الواقعيّ فتارة يقع الكلام بالنسبة إلى الإعادة، وأُخرى بالنسبة إلى القضاء؛ لعدم الملازمة بين حكميهما؛ فإنّ الثاني يدور مدار الفوت.

وربما يتوهّم صدق الفوت في المقام ولو بالنسبة إلى الأمر الواقعيّ إلاّ أنْ يدّعى الإجماع المركّب بين سقوط الإعادة وسقوط القضاء، أو يدّعى الأُولويّة بالنسبة إلى القضاء. وكيف كان، فيتّضح البحث في مقامين:

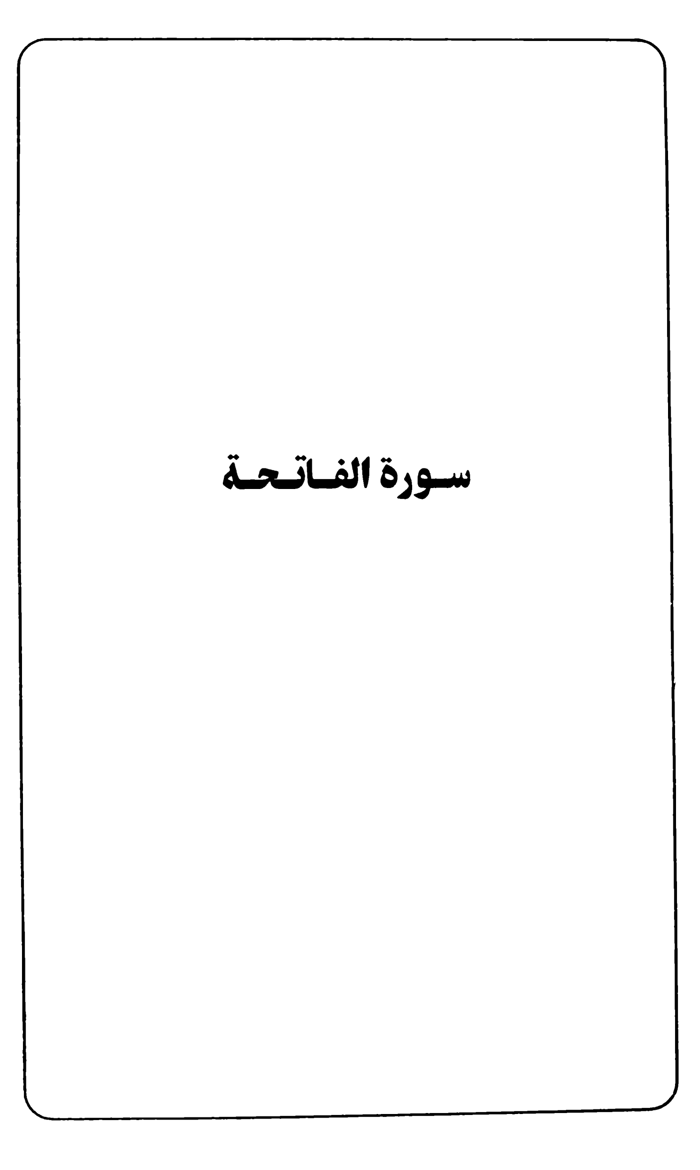
المقام الأوّل: في أنّ قضيّة القواعد الشرعيّة عدم وجوب الإعادة في الوقت؛ لأنّ الواجب الموسّع هو القدر المشترك بين الأفعال الواقعة عن المكلّفين بحسب اختلاف تكاليفهم في موضوعات مختلفة فقوله: ﴿أقِيمُوا الصَّلاةَ﴾[1]، هو الواجب. ويتخصّص للحاضر في ضمن أربع ركعات، وللمسافر في ضمن ركعتين؛ وللواجد للماء في الصلاة مع الطهارة المائيّة وللفاقد له في ضمنها مع الطهارة الترابيّة، فيكون الأمر الواقعيّ الاضطراريّ أحد أفراد الواجب الموسّع. ولا إشكال في أنّ الإتيان بفرد من الماهيّة يوجب سقوط الطلب بالنسبة إليها، وبعد سقوط طلب لاوجه لوجوب الإعادة.

وتوضيح ذلك: أنّ فاقد الماء مثلاً، إمّا أن يجوز له المسابقة إلى الصلاة مع رجاء

١ـ البقره/٤٣.

الماء، أو لايجوز. لاكلام على الثاني، وإن كان بطلانه يظهر من المقام أيضاً، وعلى الأوّل فالمفروض بقاء الواجب الموسّع على توسعته، ومقتضى ذلك، هو الإذن في إيقاع الفعل في أيّ جزء من أجزاء الزمان. فعند عدم الماء، يكون التكليف بالنسبة إليه هو الصلاة مع الطهارة الترابيّة، كما أنّ المسافر حال السفر تكليفه القصر، وبعد وقوع الفعل المكلّف به في الخارج لاوجه لطلبه؛ لسقوط الطلب بوجود المطلوب. وببيان آخر: أنّ ما دلّ على جواز الصلاة مع السعة، ورجاء الماء منضّماً إلى دليل وجوب الصلاة مع وجدان الماء، يدلّ على أنّ المكلّف مخيّر بين إيجاد مطلق الصلاة الّتي هي واجبة على نحو الاتّساع في ضمن الفردين، ومن المعلوم أنّ الإتيان بأحد الأفراد الواجب المخيّر مسقط عن الإتيان بالفرد الآخر.

وممّا ذكرنا يظهر: أنّه لايعقل الأمر بالإعادة بمجرّد الأمر بالصلاة؛ لاستلزامه طلب الحاصل. وبالجملة: فالنظر في الأوامر الشرعيّة الواردة في أنواع الصلاة بحسب اختلاف أحوال المكلّفين، يعطي أنّ إيجاد نوع من تلك الأنواع يكفي عن كِلَى التكليف المتعلّق بكِلَى تلك الأنواع، مضافاً إلى الأُصول العمليّة، فإنّ قضيّة الأُصول أيضاً ذلك[1].



سورة الفاتحة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الفاتحة/١

البسملة

«ومع العدول» من سورة إلى أُخرى «يعيد البسملة[١]»؛ لأنّ البسملة الّتي قرأها أوّلاً كانت جزءاً من المعدول عنها، فلاتصير جزءاً من المعدول إليها، ومجرّد اشتراك البسملتين في الصورة، لايوجب قابليّة كلّ منهما لأن يصير جزءاً من سورة صاحبها، مثلاً بسملة سورة التوحيد هي البسملة الشخصيّة الّتي نزلت معها، وكذا بسملة الجحد وبسملة غيرهما، فإذا بسمل بقصد حكاية تلك البسملة الشخصيّة النازلة مع التوحيد يصدق أنّه قرأ جزءاً من سورة التوحيد، ويصحّ أن يسلب عنه قراءة جزء غيرها من السور، فإذا ضمّ إليها غيرها فلاتنقلب عن جزئيّة الأُولى إلى جزئيّته؛ لأنّ ما وقع على وجه لاينقلب عمّا وقع عليه.

وبعبارة أوضح: أنّ بسملة: كلّ سورة بحسب وجودها الأصليّ القائم بمتكلّمه الأوّل ـ أعني: الملك أو النبيّ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم أو غيرهما ـ كلام شخصيّ وموجود مغاير لبسملة السورة الأُخرى، ومعنى قراءة المكلّف تلك البسملة التكلّم بألفاظها النوعيّة بقصد حكاية ذلك الكلام الشخصيّ، فالمقوّم لجزئيّة البسملة للكلام

١ـ في الإرشاد بعد هذه الفقرة مايلي: وكذا يعيدها لو قرأها بعد الحمد من غير قصد سورة، بعد القصد.

الشخصيّ القائم بالمتكلّم الأوّل، هو انضمامها إليه وتركّبه منها ومن غيرها، ولجزئيتها لكلام المكلّف القارئ هو قصد حكاية ذلك الجزء، فعلم من ذلك، أنّ قراءة البسملة الّتي قصد بها حكاية بسملة الإخلاص النازلة معها، لايعقل أن يصدق عليها قراءة جزء سورة الجحد إذا رفع اليد عن الإخلاص وضمّ إليها بقيّة سورة الجحد.

ونظير ذلك: الكلام المشترك بين القرآن وبين مصراع من بيت غير مقتبس منه؛ فإنّ القرآن هو الكلام الشخصيّ المنزل من عند اللّه القائم بمتكلّمه الأوّل، وغيره هو الكلام الشخصيّ القائم بالشاعر، فالقارئ، إذا قصد حكاية كلام اللّه المنزل الشخصيّ صدق عليه القرآن، ولايعقل أن يصدق عليه بعد ما ضمّ إليه بقيّة كلام ذلك الشاعر أن يصدق على ماقرأ أوّلاً أنّه قرأ مصراع بيت فلان الشاعر.

فعلم أنّ بسملة كلّ سورة باعتبار كلّ من وجودها الأصليّ القائم بالمتكلّم الأوّل، ووجودها الحكائيّ القائم بالقارئ موجود مغاير لبسملة سورة أُخرى باعتبار وجوديها المذكورين، نعم هما مشتركتان في جزء الماهيّة وهي الصورة الخارجيّة للبسملة، وتغايرهما في الوجود الحكائي ليس باعتبار قصد كونها جزءاً لإحدى السورتين، حتّى يقال: إنّ الجزء إذا كان تحت ماهيّة قابلة لمركّبين فقصد جزئيّته لأحدهما لاتخرجه عن الاشتراك والقابليّة، بل تغايرهما باعتبار كون المقصود في إحداهما حكاية الكلام الشخصي النازل مع السورة المعيّنة الّتي هي عبارة عن قطعة شخصيّة من الكلام الشخصيّ المنزل، ولاريب أنّ قصد المحكيّ الخاصّ مقوّم لوجود الحاكي من حيث إنّه حاك.

فعلم من ذلك: أنّ قياس البسملة بالنسبة إلى السور، على الجزء المشترك بين مركبين خارجيين عينيين ـ مثل العسل الّذي هو جزء مشترك بين السكنجبين والأُطْرِيفَل[1]، أو القائمة المشتركة بين قائمة السرير وقائمة الباب مثلاً ـ قياس مع الفارق؛ إذ الجزء في كلّ من المركبين هو تمام الموجود العينيّ القابل لهما، وقصد

١ـ هو بريسم الماء، وهو نبات عشبيّ طبّيّ معمَّر، من فصيلة الجنطيانيات، تشبه أوراقه أوراق النخل. «لاروس، ص١١٤».

جزئيّته لأحدهما لايخرجه عن قابليّة الجزئيّة للآخر، كما عرفت في البسملة من أنّ تغاير البسملتين في الوجود الحكائيّ ليس بهذا الاعتبار، بل باعتبار أمر داخل في مفهوم الوجود الحكائيّ.

ومن قبيل الأمثلة المذكورة للمركّبات الخارجيّة، البسملة المنقوشة في الكتاب؛ فإنّ جزئيّتها لكلّ سورة تكتب بعدها باعتبار هذا الوجود النقشيّ الخارجيّ، وقصد نقشها لسورة لايخرجها عن قابليّة جزئيّتها لأخرى، كتخليل ماء العنب لخصوص واحد من السكنجبين والأُطريفل، ونحت قطعة من الخشب قائمة لخصوص السرير أو الباب.

ثمّ على تقدير الإغماض عن دقيقة مدخليّة قصد حكاية الكلام الشخصيّ في صيرورة البسملة جزءاً، وتسليم كون السورة على حدّ سائر المركّبات الخارجيّة العينيّة، نقول: إنّ المأمور به في الصلاة هو قراءة السورة،وصدق هذا العنوان موقوف على كون الشخص في كلّ جزء قاصداً لقرائة تلك السورة، أي كلّ جزء منها، ولاريب أنّ الآتي بالبسملة بقصد كونها جزءاً من سورة التوحيد يصدق عليه أنّه أتى بجزئها ولم يأت بجزء من سورة الجحد، فإذا ضمّ باقي الجحد فلا [يصْدق] على الفعل المتقدّم منه قراءة جزء من سورة الجحد حتّى يصدق عليه أنّه قرأ كلّ جزء منها، وإن سلّمنا أنّه يصدق على الموجود الخارجيّ المجتمع في الذهن من الأجزاء الموجودة تدريجاً أنّها سورة الجحد، لكن المناط صدق الاشتغال بقرائة سورة الجحد عند الاشتغال بكلّ جزء جزء منه.

نظير ذلك في المركّبات الخارجيّة: ما إذا أمر السيّد عبده بالاشتغال بنحت السرير في قطعة من الزمان، فإذا اشتغل في بعض ذلك الزمان بنحت قائمة بقصد قائمة الباب، فلاينفعه ضمّ بقية الأجزاء بنية السرير في صدق أنّه اشتغل بنحت السرير في الزمان المأمور به.

فالمعتبر هو أن يصدق عليه حين القرائة أنّه يقرأ السورة الفلانيّة، ولاشكّ في توقّفه على أن يقصد بكلّ جزءٍ مشترك قراءة تلك السورة حتّى أنّه لو قصد ببعض أجزائها

في وسطها أنّها جزء لسورة أُخرى، لم يصدق عليه حين الاشتغال بذلك الجزء أنّه مشغول بقرائة تلك السورة، وإن سلّمنا أنّه يصدق على ماقرأ أنّها سورة كذا، بمعنى أنّ المجتمع في الذهن من الأجزاء المنقضية كالمجتمع في الخارج من الأجزاء المنقوشة، فكما أنّه إذا قصد حين الكتابة بكتابة البسملة بقصد سورة التوحيد لايصدق عليه أنّه يكتب سورة الجحد، وكذا إذا كتب سائر الأجزاء الأثنائية[1] بقصد سورة لايصدق عليه في تلك الحالة كتابة سورة أُخرى، نعم يصدق على الجميع أنّها سورة كذا وأنّه كتب سورة كذا، أي: كتب ما هو مصداق في العرف لسورة كذا الموجودة في الخارج بالوجود النقشي، فالمنقوش في الذهن من السورة كالمنقوش منها في الخارج.

ثم بما ذكرنا في التقرير الأوّل يظهر ما في القول: بأنّ معنى كون البسملة بقصد هذه السورة، العزم على جعلها جزءاً من سورة يشخّصها بمشخّصها من بين السور، فهو من قبيل التشخيص بالغايات، ومن المعلوم عدم صيرورتها بذلك من المشخّص. ومنشأ هذا التوهم أيضاً قياس البسملة بالنسبة إلى السور على الجزء المشترك بين المركّبين، وقد عرفت فساده وأنّ اشتراك السور في البسملة ليس من قبيل اشتراك المركّبات الخارجيّة في بعض الأجزاء.

ومما ذكرنا يظهر: أنّه كما لاتكون البسملة المقصودة بها سورة معينة قابلة لأن تصير جزءاً من سورة أُخرى، إمّا لأجل مدخليّة قصد حكاية بسملة تلك السورة في مفهومها فعند وجودها مع قصد لايتعقّل ضمّ قصد آخر إليه، فلايكون جزءاً من المعدول اليها، وإمّا لأجل أنّه وإن سلّمنا عدم مدخلية قصد الحكاية في مفهومها لكن لايصدق عليه إذا اشتغل ببعض الأجزاء على قصد جزئية سورة ثمّ ضمّ إليها بقيّة الأُخرى أنّه قرأ تلك السورة الأُخرى، ويظهر لك أنّ مجرّد قصد سورة غير معيّنة بالبسملة لايوجب قابليّتها لأن تضمّ إلى سورة معيّنة فتصير بذلك جزءاً منها، بحيث يصدق بعد ضمّ البقيّة أنّه قرأ السورة المعيّنة يعني قرأ جميع أجزائها؛ لأنّ المفروض أنّ

١ـ أي: الأجزاء المتوسّطة الّتي تقع في الأثناء.

الجزء من تلك السورة هو البسملة النازلة معها، فما لم يقصد القارىء حكاية تلك البسملة لايصدق عليه أنّه قرأ بسملة تلك؛ لما عرفت من أنّ الوجود الحكائي لبسملة سورة الذي تعرض له القراءة مغاير للوجود الحكائي لبسملة أُخرى.

فإن قلت: هذه البسملة الّتي قرأها بقصد سورة لابعينها لاشك في أنّه يصدق عليه القرآن، فإذا صدق عليه القرآن فإمّا أن يصدق عليه أنّه بعض من سورة دون سورة، وإمّا أن يصدق عليها أنّها بعض من كلّ سورة، بمعنى أنّها قابلة لها؛ إذ لو لم يصدق عليه أنّها بعض سورة أصلاً لم يصدق عليه القرآن، وقد فرض الصدق قطعاً، والمفروض أنّه لايصدق عليه بعض من سورة دون أُخرى، فتعيّن أنّه قابل لكلّ سورة.

قلت: كونها قرآناً مسلّم، ويصدق عليها أنّها جزء من سورة، بمعنى أنّها قابلة لأن يقصد بها حين القرائة كلّ سورة، لأنّ هذه التي لم يقصد بها سورة قابلة لأن تصير بعد الضمّ جزءاً من كلّ سورة، ولاتنافي بين أن يصدق كلّي على شيء ـ كالقرآن على البسملة التي لم يقصد لسورة ـ وأن لايصدق عليه أنّه جزء من هذه السورة، ولامن ذيك، ولامن تلك، نظيره: ما إذا طلب المخاطب الإتيان برجل مبهم شائع، فانّه يصدق عليه أنّه طلب رجلاً، لكن لايصدق عليه أنّه طلب زيداً ولا أنّه طلب عمرواً ولا أنّه طلب بكراً، وإن كان كلّ من أُتي به حصل الامتثال، لكنّ الكلام في تمثيل القرائة وتشبيهها بالطلب وأنّه لايجب على مايعرض للواحد المبهم أن يعرض لشيء من الآحاد الخاصة، فإنّا نرى بالعيان إنّ من قصد بالبسملة مجرّد القرآن لايصدق عليه أنّه قرأ بعض سورة التوحيد ولابعض سورة العزيمة ولابعض سورة كذا، فكلّ حكم ترتّب على سورة خاصّة وجزئها لايترتّب على قرائة هذه البسملة، فإذا أمر الشارع تخييراً بقرائة سورة من بين السور فلابدّ من أن يصدق حين القرائة أنّه مشغول بالسورة الفلانيّة، وهذا مسلوب عن هذا الشخص.

فإن قلت: يكفي بعد الإتمام أن يصدق أنّه قرأ سورة كذا.

قلت: لايصدق عليه بعد الإتمام أنّه قرأ سورة كذا؛ لما عرفت من الوجهين **في أنّ** قراءة سورة كذا لاتصدق إلاّ إذا كان حين الاشتغال بكلّ جزء أنّه قارئ **لسورة كذا**

و مشغول، وإلاّ فصدق سورة كذا على المجتمع في الذهن المنقوش فيه من قبل صدقها على المجتمع المنقوش في الخارج.

نعم، لو كانت السورة موضوعة للقطعة المعيّنة من القرآن المبدوءة ببسملة، استقام ماذكر، لكن قد عرفت فساد ذلك، وأنّ السورة اسم للقطعة المبدوءة ببسملتها، وإن شئت فاجعل البسملة داخلة في تلك القطعة، وقل: السورة اسم لإحدى القطعات المشخّصة المعيّنة، فلابدّ من امتثال الأمر التخييري بها أن يصدق بعد القراءة أنّه قرأ تلك القطعة المشخّصة، والعرف لايحكم بهذا الصدق إلاّ إذا شرع في تلك القطعة ناوياً لها بأوّل جزءٍ منها.

ثمّ إنّه قد يتوهّم دلالة أخبار العدول على جواز الاكتفاء بالبسملة المقصود بها سورة أُخرى، وقد يتوهّم من رواية المعراج جواز قصد البسملة من غير قصد سورة معيّنة، حيث إنّ اللّه سبحانه أمر نبيّه ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ بالتسمية فسمّى لابقصد سورة معيّنة، ثم أمره بالحمد أو التوحيد[1].

وفساد التوهّم الأوّل يظهر بالتأمّل في أخبار العدول، وفساد الثاني بأنّ قضية المعراج هي السبب لوجوب قراءة تلك البسملة التي أمر اللّه بها نبيّه ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ لأجل التوحيد وهو لايحصل إلاّ بالقصد إليه. وأمّا النبي ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ فلم يكن البسملة يومئذٍ مشتركة بين السور، مع أنّ النبي ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ سمى بقصد ما يأمره اللّه من السور أو بقصد الامتثال، ولم يكن هو ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ مكلّفاً بسورة من السور حتّى يكون إهمال القصد موجباً لعدم صدق قراءة السور.

وقد يتوهّم أيضاً، أنّ فتوى الشهيد[2] والمحقق الثاني[3] وغيرهما[4] بالاكتفاء بما

١ـ انظر: الوسائل ج٤، ص٦٧٩. الباب الأوّل من أبواب أفعال الصلاة، ح ١٠.

٢ـ انظر: الذكرى، ص١٩٥ ؛ الدروس، ج١ ، ص١٧٤.

٣ـ جامع المقاصد، ج٢، ص ٢٨٢ ؛ الرسالة الجعفريّة (رسائل المحقّق الكركيّ)، ج١، ص١١٠.

٤ـ انظر: الذخيرة، ص٢٨١؛ كشف اللّثام، ج ١، ص٢٥٥.

لو جرى على لسانه بسملة مع سورة؛ مستدلّين بتحقّق الامتثال، مناقض لما ذكرنا وذكروا.

وفيه: أنّ الغرض من وجوب القصد وجوب كون البسملة مقصودة ولو بالقصد الإجمالي؛ إذ لاريب أنّ من جرى لسانه على بسملة وسورة بداع واحد مركوز في ذهنه، فقد قصد إجمالاً إلى بسملة تلك السورة.

وبعبارة أخرى: الداعي المركوز داع لقراءة مجموع السورة، ومنها البسملة، فالحكم بكون البسملة بعضاً من تلك السورة لقصدها إجمالاً، لا لأنّ القصد غير شرط، فينزّل كلام من أطلق[1] وجوب الإعادة لو لم يقصد سورة على صورة قصد الخلاف؛ لما ذكره الشهيد والمحقّق من عدم اعتبار القصد، غاية الأمر اعتبار عدم قصد الخلاف.

وقد يسلّم وجوب القصد، ويقال بكفاية قصد السورة التي يوقعها اللّه في قلبه. وفيه: أنّه قول بعدم وجوب القصد؛ لأنّ القائل بالقصد إنّما يقول به لأجل كون البسملة من دونه لايتعيّن كونها لسورة معيّنة إلاّ بالقصد، فإذا قصد الشخص بالبسملة جزء السورة التي يقذفها اللّه في قلبه فهو بعد ذلك مخيّر في ضمّ أيّ سورة شاء أم لا، والثاني خلاف المفروض، والأوّل لايتحقّق إلاّ بعد كون البسملة قابلة لكلّ مايجوز له أن يختاره، فصارت البسملة قابلة لجميع السور، فأين المعيّن لها بخصوص ما يوقعه اللّه في قلبه؟! فهذا قول بعدم وجوب قصد السورة المعيّنة من حيث لايشعر قائله.

وأعجب من ذلك: ما قيل[2] في توجيهه من أنّ الاشتراك يقطع بذلك ويرتفع ـليت شعريـ فأين محلّ الاشتراك؟ إلاّ أن يقال: إنّه فرق بين أن يقصد سورة غير معينة، وبين أن يقصد خصوص مايقذفها اللّه في قلبه، فيفرّق بين الموضعين، لكن فيه ما مرّ من أنّ هذا المقدار لايرفع عموم قابلية البسملة الذي كان هو الداعي على

١ـ كالعلاّمة في القواعد، ج١، ص٢٧٥؛ والشهيد في الذكرى،ص١٩٥؛ والمحقّق الثاني في جامع المقاصد، ج٢، ص٢٨١؛ مفتاح الكرامة، ج٢، ص ٤١١.

٢ـ هو المحقّق الأردبيليّ في مجمع الفائدة، ج٢، ص٢٤٩.

وجوب القصد، مع أنّه مدفوع بأنّ المكلّف لاينفكّ عن أن يقصد بتلك البسملة جزئيّتها لما يقع منه من السورة،وإن كان لايعلم خصوص مايقع منه، ثمّ قياس هذا الفرض على ما إذا قصد بالبسملة أطول السور أو أقصرها ـ مع عدم علمه بذلك حين البسملة ـ قياس مع الفارق؛ لأنّ قصد السورة النازلة مع أقصر السور أو أطولها يكفي، ويجب عليه بعده اختيار ذلك، بخلاف قصد مايوقعه اللّه في قلبه، فإنّه باق على التخيير، فالبسملة باقية على القابليّة.

ومنه يظهر الكلام فيما إذا تعيّن السورة بنذر أو ضيق أو عدم معرفة غيرها؛ فإنّ البسملة المقروءة غير قابلة لغيرها[1].

ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الفاتحة /٢ ـ ٣.

[انظر: بحوث حول القرآن وعلومه، حول مواضع الوقف.]

مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ

الفاتحة/٤.

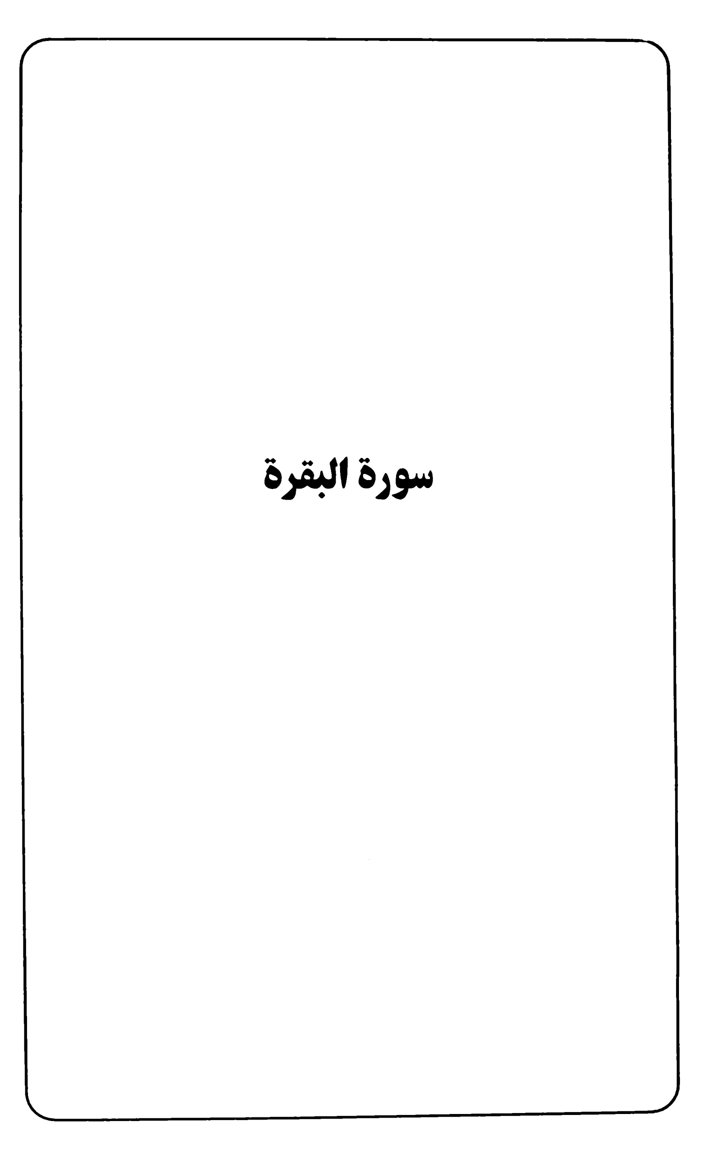
[انظر: بحوث حول القرآن وعلومه، حول مواضع الوقف؛ وسورة البيّنة، آية ٥ ، في الواجب التعبدي والتوصلي.]

إِيَّاكَ نَعۡبُدُ وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ

الفاتحة/٥ ـ ٧ .

[انظر: بحوث حول القرآن وعلومه، حول مواضع الوقف.]

١ـ كتاب الصلاة، ص١٤٦؛ طبعة المؤتمر، ص ٤٣٦.



سورة البقرة

وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ... وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ

البقرة/٣ ـ ٤.

[انظر: سورة المزّمل، آية ٤ ، في مفهوم الترتيل؛ وبحوث حول القرآن وعلومه، حول مواضع الوقف.]

يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ

البقرة/٢١.

[انظر: بحوث حول القرآن وعلومه، حول الخطابات الواردة في الشريعة؛ وفي مواضع الوقف.]

فَٱتَّقُوا۟ ٱلنَّارَ ٱلَّتِى وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ ۖ أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ

البقرة/٢٤.

[انظر: سورة النساء، آية ٥٩، في حجّيّة أصالة الإباحة.]

خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا

البقرة/٢٩.

[انظر: سورة الأنعام، آية ١٤٥، في النجاسات؛ وسورة الحجرات، آية ٦،

في حجيّة الظنّ.]

يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتِيَ ٱلَّتِيٓ أَنۡعَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ

البقرة/٤٠.

[انظر: سورة الأعراف، آية ٣١، حول من يحرم عليه الخمس.]

وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱرۡكَعُواْ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ

البقرة/٤٣.

متابعة الإمام في الجماعة

مسألة: يجب متابعة الإمام في الأفعال... ولا إشكال في ذلك؛ إنّما الكلام في معنى المتابعة فإنّ المشهور بين من تأخّر عن العلاّمة وفاقاً له أنّ المراد بها عدم التقدّم، الجامع للمقارنة، وهذا المعنى مخالف لظاهر النبويّ[1]، من جهة أنّ الايتمام بمعنى الاقتداء كما في الصحاح[2]، وهو لايتحقّق إلاّ بالتأخّر.

ودعوى حصوله بإتيان الفعل بقصد التبعيّة، وإن قارنه في الوجود الخارجيّ ممنوعة؛ بأنّ المراد، الاقتداء في الوجود الخارجيّ، والمتابعة في الحركات الخارجيّة، كما يشهد به التفريع بقوله: **«فإذا ركع فاركعوا، وإذا سجد فاسجدوا»** الظاهر في اعتبار كون الركوع بعد تحقّق الركوع من الإمام، سواء جعلنا الركوع عبارة عن الإنحناء، أو الهيئة الحاصلة منه. ومن ذلك يظهر موضع آخر؛ لدلالة النبويّ على اعتبار التأخّر....

وكيف كان فقد يستأنس لجواز المقارنة بالأصل، بعد صدق الجماعة والايتمام

١ـ المستدرك، ج١، ص٤٩٥، الباب ٣٩ من أبواب صلاة الجماعة، ح١.

٢ـ الصحاح، ج٥، ص١٨٧٧.

بمجرّد قصد ربط فعله بفعل الإمام وبما عن جامع الأخبار[١]... .

وفي الكلّ نظر؛ لورود النبويّ على الأصل، وإطلاق أخبار الاقتداء والإمامة[٢]، لايثبت جواز المقارنة وقوله تعالى: ﴿وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾؛ يراد به والله العالم الركوع مصاحباً بجماعة المصلّين من الإمام، والمأموم، ولاربط له فيما نحن فيه، ولاتعرّض فيه لما يعتبر في أصل الركوع، يعني الصلاة ولامايعتبر في المصاحبة المأخوذة قيداً له، كما لايخفى. وأمّا رواية جامع الأخبار، فهي معارضة بالنبويّ المذكور... وربما يدّعى ظهوره في المقارنة من جهة كون أداة الشرط، للظرفيّة. فيكون المراد: «اركعوا وقت ركوعه»، مثل قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنصِتُوا﴾[٣].

ولايخفى فساد هذه الدعوى؛ لأنّ مدخول «إذا» إذا كان فعلاً ماضياً، كان ظرف الجزاء، زمان تحقّق الشرط في الماضيّ. ثمّ إن كان الشرط دفعيّ الحصول، اعتبر انقضاؤه، مثل قولك: «إذا مات زيد،وإذا تولّد طفل، فافعل كذا». وإن كان أمراً مستمرّاً كالقرائة والمشي وغيرهما، كفى انقضاء الجزء الأوّل منه، فالركوع في النبويّ إن أُريد به الهيئة، كان من الأوّل. وإن أُريد به الانحناء كان من الثاني[٤].

فضل الجماعة

باب فضل الجماعة وأقلّ ماتنعقد به: ثقة الإسلام، عليّ بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن عمر بن أذنيه عن زرارة، قال: قلت: «لأبي عبدالله ـ عليه السلام ـ ما يروى النّاس، إنّ الصلاة في جماعة أفضل من صلاة الرجل وحده بخمسة وعشرين صلاة، فقال ـ عليه السلام ـ: صدقوا، فقلت: الرجلان يكونان في جماعة؟ فقال: نعم.

١ـ المستدرك، ج١، ص٤٩٥، الباب ٣٩ من أبواب صلاة الجماعة، ح٢.

٢ـ الوسائل، ج٨، ص٣٩٠، الباب ٤٨ من أبواب صلاة الجماعة.

٣ـ الأعراف/٢٠٤.

٤ـ في صلاة الجماعة (المتاجر، ج٢)، ص٣٧٥؛ كتاب الصلاة، ص٣٤٢.

ويقوم الرجل عن يمين الإمام»[١]. ويستفاد من هذا الخبر أُمور:

الأوّل: رجحان الجماعة ومزيّة صلاتها على الصّلاة فرداً، وهو ثابت في الفرائض بالكتاب والسنّة وإجماع المسلمين. قال اللّه تعالى: ﴿**وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ**﴾؛ ولافرق في الفرائض بين اليوميّة أداءاً، وقضاءاً، وغيرها من صلاة الآيات، والأموات، لعموم الدليل وخصوصه في الآيات[٢] والأموات[٣-٤].

[انظر: سورة الأنفال، آية ١، حول القول بالاحتياط في العبادات؛ وبحوث حول القرآن وعلومه، حول عمومات الكتاب والسنّة، من فرائد الأُصول، والخطابات الواردة في الشريعة، من مطارح الأنظار؛ وسورة القصص، آية ٢٠، في تقييد المطلق، من مطارح الأنظار.]

فَافْعَلُوا مَا تُؤْمَرُونَ

البقرة/٦٨.

[انظر: نفس السورة، آية ٢١، حول الخطابات الواردة في الشريعة.]

وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ

البقرة/٧٨.

تقليد الميّت

وللقول بالجواز أيضاً وجوه: فمنها الكتاب، والسنّة، والإجماع، والعقل ...

١- الكافي، ج٣، ص٣٧١، الباب ٤٩ «فضل الصلاة في الجماعة»، ح ١؛ الوسائل، ج٥، ص ٣٧١، الباب الأوّل من أبواب الصلاة، ح٣ و فيه: «عن عمر بن أذينة».

٢- الوسائل، ج٧، ص٥٠٣، الباب ١٢ من أبواب صلاة الكسوف.

٣- الوسائل، ج٣، ص١٢٨، الباب ٣٣ من أبواب صلاة الجنازة.

٤- كتاب الصلاة، ص٣٦٤.

ومن جملة الأدلّة إطلاق السنّة الّتي وردت في مشروعيّته وهي طائفتان:

طائفة منها: ورد في رجوع آحاد الناس إلى الأشخاص المعيّنين[١]، والأُخرى قد وردت في حجّيّة أقوال العلماء[٢]، والرواة، والمحدّثين[٣] .... .

وأمّا الطائفة الثانية: ... ومنها ما نصّ على جواز تقليد الفقيه الجامع لسائر شرائط الفتوى، كالعدالة مثل ما في محكيّ الاحتجاج عن تفسير العسكريّ -عليه السلام- في قوله تعالى: ﴿ومِنهُمْ أُمِّيّونَ لايَعلَمُونَ الكِتابَ إلاّ أمانِيّ﴾ الأية؛ الواردة في ذمّ عوامّ اليهود، والنصارى في متابعة علمائهم في إنكار آيات النبوّة، وآثارها. وهو طويل لابأس بذكره على طوله تيمّناً وتبرّكاً بذكره:

وهو أنّه: «قال رجل للصادق -عليه السلام- وإذا كان هؤلاء القوم من اليهود، والنصارى لايعرفون الكتاب إلاّ بما يسمعون من علمائهم، لاسبيل لهم إلى غيره. فكيف ذمّهم بتقليدهم، والقبول من علمائهم؟ وهل عوامّ اليهود إلاّ كعوامّنا يقلّدون علماءهم؟ وإن لم يجز لأُولئك القبول من علمائهم لم يجز لهؤلاء القبول من علمائهم؛ فقال -عليه السلام-: **بين عوامنا و علمائنا، وبين عوام اليهود وعلمائهم، فرق من جهة، وتسوية من جهة؛ أمّا من حيث استووا، فإنّ اللّه تعالى [قد] ذمّ عوامنا بتقليدهم علماءهم كما ذمّ عوامهم بتقليدهم علماءهم، وأمّا من حيث افترقوا فلا.**

قال: بيّن لي يابن رسول اللّه.

قال: - عليه السلام -: **إنّ عوام اليهود [كانوا] قد عرفوا بالكذب الصريح، وبأكل الحرام والرشا، وبتغيير الأحكام عن وجهها [واجبها] بالشفاعات والعنايات [والمصانعات]، وعرفوهم بالتعصّب الشديد، الّذي يفارقون اللّه بأديانهم، وأنّهم إذا تعصّبوا أزالوا حقوق من تعصّبوا عليه، وأعطوا مالايستحقّه من تعصّبوا [له] من أموال غيرهم، وظلمهم [ظلموهم من أجلهم]، وعرفوهم يعارفون [يقارفون] المحرّمات؛ واضطرّوا لمعارف قلوبهم إلى أنّ من فعل مايفعلونه، فهو فاسق لايجوز أن يصدّق على اللّه تعالى، ولا على الوسائط بين**

١- بحارالانوار، ج٢، ص٨١، الباب ١٤ من كتاب العلم.

٢- بحارالانوار، ج٢، ص٨٦ ،الباب ١٤ من كتاب العلم.

٣- بحارالانوار، ج٢، ص٩٠، الباب ١٤ من كتاب العلم، ح١٣.

الخلق وبين الله تعالى، فلذلك ذمّهم لما قلّدوا من [قد] عرفوا ومن قد علموا أنّه لايجوز قبول خبره، ولاتصديقه [في حكاياته]، ولاالعمل بما يؤدّيه إليهم عمّن لم يشاهدوه، ووجب عليهم النظر بأنفسهم في أمر رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ، إذ كانت دلائله أوضح من أن يخفى [تخفى]، وأشهر من أن لايظهر [لاتظهر] لهم.

وكذلك عوام أُمّتنا إذا عرفوا من فقهائهم الفسق الظاهر والعصبيّة الشديدة، والتكالب على حطام الدنيا وحرامها، وإهلاك من يتعصّبون عليه وإن كان لإصلاح أمره مستحقّاً، بالترفرف بالبرّ والإحسان على من تعصّبوا له وإن كان للإذلال، والإهانة مستحقاً. من قلّد من عوامّنا مثل هؤلاء الفقهاء، فهم مثل اليهود، الّذين ذمّهم الله تعالى بالتقليد لفَسَقَة فقهائهم.

فأمّا من كان من الفقهاء صائنا لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً على هواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلّدوه. وذلك لايكون إلاّ بعض فقهاء الشيعة لاجميعهم.

فأمّا من ركب من القبائح [والفواحش] مراكب فَسَقَة فقهاء العامّة، فلاتقبلوا منهم عنّا شيئاً ولاكرامة، وإنّما كثر التخليط فيما يتحمّل منّا أهل البيت ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ لتلك [لذلك]؛ لأنّ الفسقة يتحمّلون عنّا، فيحرّفونه بأسره لجهلهم، ويضعون الأشياء على غير وجهها لقلّة معرفتهم، وأخرى [آخرين] يتعمّدون الكذب علينا ليجرّوا من عرض الدنيا ماهو زادهم إلى نار جهنّم.

ومنهم قوم نصّاب لايقدرون على القدح فينا، فيتعلّمون بعض علومنا الصحيحة، فيتوجّهون [به] عند شيعتنا، وينتقصون بنا عند أعدائنا [نصّابنا]، ثمّ يضعون [يضيعون] إليه أضعافه وأضعاف أضعافه من الأكاذب [الأكاذيب] علينا الّتي نحن برآء منها، فينقلوا المسلمون [فيقبله المستسلمون] من شيعتنا على أنّه من علومنا فضلّوا وأضلّوا أولئك [وهم] أضرّ على ضعفاء شيعتنا من جيش يزيد ـ لعنه الله ـ [عليه اللعنة] على الحسين بن عليّ ـ عليهما السلام ـ»[١]؛ انتهى الحديث الشريف.

دلّ بموضعيه على مشروعيّة التقليد في حقّ العوامّ:

أحدهما: لمّا أشكل عليه ظاهر الآية الواردة في ذمّ تقليد عوامّ اليهود لعلمائهم لما وجده من المسلّمات عند الشيعة من تقليد عوامّهم لعلمائهم، أجاب ـ عليه السلام ـ

١ـ بحارالأنوار، ج٢، ص٨٦، الباب ١٤ من أبواب العلم وآدابه وأنواعه وأحكامه، ح١٢.

بإبداء الفرق بين التقليدين لا بإنكار أصل التقليد، الّذي كان هو الأولى بالجواب، لو كان التقليد أمراً فاسداً من أصله. وهذا تقرير منه ـ عليه السلام ـ لما اعتقده من مشروعيّة التقليد.

والثانيّ قوله ـ عليه السلام ـ: **«فأمّا من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه»**[1] الخ؛ فإنّه صريح في حجيّة قول الفقهاء في حقّ العوامّ، وجواز اعتمادهم على أقوالهم؛ ومطلق في الدلالة على الحجيّة في حال الحياة والممات. ومثل ما عن المحاسن في محكيّ البحار قال: «قال أبو جعفر ـ عليه السلام ـ **وبقول العلماء فاتّبعوا»**[2]؛ إلى غير ذلك ممّا لايخفى على المتتبّع. فإنّ المستظهر من جميع هذه الأخبار، هو أنّ فتوى الفقيه، وقوله حكم ثانويّ في حقّ غيرهم من العوام الغير البالغين حدّ الفقاهة؛ فلايتفاوت حينئذ بين حال الحياة والممات....

والإنصاف، أنّها غير ناهضة في إثبات المدّعى؛ إذ قد عرفت في الجواب عن الآيات أنّ المقصود المتعارف من الأمر بالرجوع إلى الرواة، والمحدّثين، والعلماء، والموثّقين ليس إلاّ بلوغ الحقِّ إلى الجاهل، وعلمه بما كان في جهل منه. وأمّا إنشاء حكم ثانويّ تعبّديّ، وهو العمل بقولهم من دون حصول العلم والاعتقاد، فهو بمراحل عن ذلك، فلا دلالة لها على شرعيّة أصل التقليد، فضلاً عن تقليد الميّت[3].

حجيّة خبر الواحد

وأمّا السنّة فطوائف من الأخبار... .

ومنها: ما دلّ على إرجاع آحاد الرواة إلى آحاد أصحابهم ـ عليهم السلام ـ بحيث

١ـ بحارالأنوار، ج٢، ص٨٦، الباب ١٤ من أبواب العلم، ح١٢.

٢ـ بحارالأنوار، ج٢، ص٩٨، الباب ١٤ من كتاب العلم، ح٥١، وفيه: **«وبقول العلماء انتفعوا»**.

٣ـ مطارح الأنظار، ص٢٥٧ ـ ٢٦٤؛ ٢٨٥ ـ ٢٩١، من تقريرات بعض الأساطين من تلامذة الشيخ مرتضى الأنصاري رحمة الله عليهما.

يظهر منه عدم الفرق بين الفتوى والرواية... .

ومثل ما في الاحتجاج عن تفسير العسكريّ، عليه السلام، ـ في قوله تعالى: ﴿وَمِنهُمْ أُمِّيُّونَ لايَعْلَمُونَ الكِتابَ﴾، الآية ـ من أنّه قال رجل للصادق عليه السلام:

«فإذا كان هؤلاء القوم من اليهود والنصارى لايعرفون الكتابَ إلاّ بما يسمعون من علمائهم، لاسبيل لهم إلى غيره. فكيف ذمّهم بتقليدهم والقبول من علمائهم؟ وهل عوامّ اليهود إلاّ كعوامّنا يقلّدون علماءهم؟ فإن لم يجز لأُولئك القبول من علمائهم لم يجز لهؤلاء القبول من علمائهم.

فقال عليه السلام: **بين عوامنا وعلمائنا وبين عوام اليهود وعلمائهم فرق من جهة وتسوية من جهة. أمّا من حيث استووا، فإنّ اللّه ـ تعالى ـ ذمّ عوامّنا بتقليدهم علماءهم كما ذمّ عوامّهم بتقليدهم علماءهم. وأمّا من حيث افترقوا فلا.**

قال: بيّن لي يابن رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ!

قال: **إنّ عوامّ اليهود قد عرفوا علماءهم بالكذب الصريح وبأكل الحرام والرّشاء وبتغيير الأحكام عن وجهها بالشفاعات والنسابات والمصانعات، وعرفوهم بالتعصّب الشديد الذي يفارقون به أديانهم، وأنّهم إذا تعصّبوا أزالوا حقوق من تعصّبوا عليه، وأعطوا ما لايستحقّه من تعصّبوا له من أموال غيرهم وظلموهم من أجلهم، وعلموهم يتعارفون [يقارفون] المحرّمات واضطرّوا بمعارف قلوبهم إلى أنّ من فعل مايفعلونه فهو فاسق، لايجوز أن يصدّق على اللّه تعالى ولا على الوسائط بين الخلق وبين اللّه تعالى. فلذلك ذمّهم لمّا قلّدوا من عرفوا ومن علموا أنّه لايجوز قبول خبره ولاتصديقه ولاالعمل بما يؤدّيه إليهم عمّن لم يشاهدوه ووجب عليهم النظر بأنفسهم في أمر رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه وآله ـ، إذ كانت دلائله أوضح من أن تخفى وأشهر من أن لاتظهر لهم.**

وكذلك عوامّ أُمّتنا إذا عرفوا من فقهائهم الفسق الظاهر والعصبيّة الشديدة والتكالب على حطام الدنيا وحرامها وإهلاك من يتعصّبون عليه وإن كان لإصلاح أمره مستحقاً، وبالترفرف بالبرّ والاحسان على من تعصّبوا له وإن كان للإذلال والإهانة مستحقاً. فمن قلّد من عوامّنا مثل هؤلاء الفقهاء، فهم مثل اليهود الّذين ذمّهم اللّه تعالى بالتقليد لفسقة فقهائهم.

فأمّا من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً على هواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوامّ أن يقلّدوه. وذلك لايكون إلاّ بعض فقهاء الشيعة، لاجميعهم.

فأمّا من ركب من القبائح والفواحش مراكب فسقة فقهاء العامّة فلاتقبلوا منهم عنّا شيئاً، ولا كرامة. وإنّما كثر التخليط فيما يتحمّل عنّا أهل البيت عليهم السلام لذلك، لأنّ الفسقة يتحمّلون عنّا فيحرّفونه بأسره لجهلهم، ويضعون الأشياء على غير وجوهها لقلّة معرفتهم، وآخرون يتعمّدون الكذب علينا ليجرّوا من عرض الدنيا ما هو زادهم إلى نار جهنّم.

ومنهم قوم نصّاب لايقدرون على القدح فينا، فيتعلّمون بعض علومنا الصحيحة فيتوجّهون عند شيعتنا وينتقصون بنا عند أعدائنا، ثمّ يضعون إليه أضعافه وأضعاف أضعافه من الأكاذيب علينا الّتي نحن براء منها، فيقبله المستسلمون من شيعتنا على أنّه من علومنا، فضلّوا وأضلّوا. أولئك أضرّ على ضعفاء شيعتنا من جيش يزيد، لعنه اللّه، على الحسين بن عليّ عليه السلام»[1]، انتهى.

دلّ هذا الخبر الشريف اللاّئح منه آثار الصدق على جواز قبول قول من عرف بالتحرّز عن الكذب وإن كان ظاهره اعتبار العدالة بل مافوقها. لكنّ المستفاد من مجموعه أنّ المناط في التصديق هو التحرّز عن الكذب، فافهم[2].

أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ

البقرة/٨٠.

[انظر: نفس السورة، آية ١٦٩، في حكم العمل بالظنّ.]

وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا

البقرة/٨٣.

١ـ الاحتجاج، ج٢، ص٢٦٣.
٢ـ فرائد الأصول، ص١٣٧؛ الطبعة الحجريّة، ص٨٤.

أصالة الصحّة في فعل الغير

وهي في الجملة من الأُصول المجمع عليها فتوى، وعملاً بين المسلمين، فلاعبرة في موردها بأصالة الفساد المتّفق عليها عند الشكّ؛ إلاّ أنّ معرفة مواردها ومقدار مايترتّب عليها من الآثار ومعرفة حالها عند مقابلتها لما عدا أصالة الفساد من الأُصول يتوقّف على بيان مدركها من الأدلّة الأربعة، ولابدّ من تقديم مافيه إشارة إلى هذه القاعدة في الجملة من الكتاب والسنّة.

أمّا الكتاب فمنه آيات:

منها: قوله تعالى: ﴿**وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْناً**﴾؛ بناءاً على تفسيره بما في الكافيّ من قوله ـعليه السلام ـ: «**لاتقولوا إلاّ خيراً حتّى تعلموا ماهو**»[١]؛ ولعلّ مبناه على إرادة الظنّ والاعتقاد من القول.

ومنها: قوله تعالى: ﴿**إجتَنِبُوا كثيراً مِنَ الظَّنِّ إنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إثْمٌ**﴾[٢]؛فإنّ ظنّ السوء إثم، وإلاّ لم يكن شيء من الظنّ إثماً.

ومنها: قوله تعالى: ﴿**أوفُوا بِالْعُقُودِ**﴾[٣]؛ بناءاً على أنّ الخارج من عمومه ليس إلاّ ما علم فساده، لأنّه المتيقّن. وكذا قوله تعالى: ﴿**إلاّ أنْ تَكُونَ تِجارَةً عَنْ تَراضٍ**﴾[٤].

والاستدلال به يظهر من المحقّق الثاني، حيث تمسّك في مسألة بيع الرهن مدّعياً بسبق إذن المرتهن، وأنكر المرتهن السبق أنّ الأصل صحّة البيع ولزومه ووجوب الوفاء بالعقد.

١ـ يعني لاتقولوا لهم إلاّ خيراً، ماتعلمون فيهم الخير وما لم تعلموا فيهم الخير، فأمّا إذا علمتم أنّه لاخير فيهم وانكشف لكم عن سوء ضمائرهم بحيث لايبقى لكم مرية فلاعليكم أن لاتقولوا خيراً. و«ما» يحتمل الموصوليّة والإستفهام والنفي. (الكافيّ، ج٢، ص١٦٤، باب «الاهتمام بأمور المسلمين والنصيحة لهم ونفعهم» من كتاب الإيمان والكفر، نقلاً عن الوافي للفيض الكاشانيّ(ره)).

٢ـ الحجرات/١٢.

٣ـ المائدة/١.

٤ـ النساء/٢٩.

لكن لايخفى ما فيه من الضعف. وأضعف منه دعوى دلالة الآيتين الأُوليين[١].

﴿وَمَآ أُنزِلَ عَلَى ٱلْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَٰرُوتَ وَمَٰرُوتَ... وَمَا هُم بِضَآرِّينَ بِهِۦ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ... وَلَقَدْ عَلِمُوا۟ لَمَنِ ٱشْتَرَىٰهُ مَا لَهُۥ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنْ خَلَٰقٍ﴾

البقرة/١٠٢.

دفع السحر بالسحر

بقي الكلام في جواز دفع ضرر السحر بالسحر، ويمكن أن يستدلّ له مضافاً إلى الأصل ـ بعد دعوى إنصراف الأدلّة إلى غير ماقصد به غرض راجح شرعاً ـ بالأخبار... .

ومنها: ما عن العسكريّ عن آبائه ـ عليه السلام ـ في قوله تعالى: **﴿وما أُنزلَ على المَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هاروتَ وماروت﴾؛ قال: «كان بعد نوح قد كثرت السحرة والموّهون[٢]، بعث الله ملكين إلى نبيّ ذلك الزمان بذكر مايسحر به السحرة، وذكر مايبطل به سحرهم، ويردّ به كيدهم، فتلقّاه النّبي عن الملكين وأدّاه إلى عبادالله بأمر الله، وأمرهم أن يقضوا به على السحر، وأن يبطلوه ونهاهم عن أن يسحروا به الناس، وهذا كما يقال: إنّ السمّ ماهو؟ وإنّ مايدفع به غائلة السمّ[٣] ماهو؟ ثمّ يقال للمتعلّم: هذا السمّ من رأيته سمّ فادفع غائلته بهذا، ولاتقتل بالسمّ** ـ إلى ان قال ـ: **«ومايعلّمان من أحد» ذلك السحر وإبطاله «حتّى يقولا» للمتعلّم: «إنّما نحن فتنة»، وامتحان للعباد، ليطيعوا الله في ما يتعلّمون من هذا ويبطلوا به كيد السحرة ولاتسحروهم، «فلاتكفر» باستعمال هذا السحر وطلب الإضرار ودعاء الناس إلى أن يعتقدوا أنّك تحيي وتميت وتفعل مالا يقدر عليه إلاّ الله ـ عزّوجلّ ـ؛ فإنّ ذلك كفر** ـ إلى أن قال ـ: **﴿ويَتَعَلَّمُونَ مايَضُرُّهُمْ ولايَنْفَعُهُمْ﴾؛ لأنّهم إذا تعلّموا ذلك السحر ليسحروا به ويضرّوا به، فقد تعلّموا مايضرّ بدينهم ولاينفعهم**

١ـ فرائد الأُصول، ص٧١٧؛ الطبعة الحجريّة، ص٤١٤.

٢ـ التمويه: التدليس، موّه الشيء: طلاه بفضّة وذهب وتحته نحاس أو حديد. «من القاموس، ج٤، ص٤٢١».

٣ـ غائلة السم: شرّها ومضرّتها، قال في الصحاح: فلان قليل الغائلة أي قليل الشرّ، «الصحاح، ج٥، ص١٧٨٨».

فيه»، الحديث[١].

وفي رواية [علي بن] محمّد بن الجهم عن مولانا الرضا ـ عليه السلام ـ في حديث قال: **«وأمّا هاروت وماروت فكانا ملكين علّما الناس السحر ليحترزوا به عن سحر السحرة فيبطلوا به كيدهم، وما علّما أحداً من ذلك شيئاً حتّى قالا: إنّما نحن فتنة فلاتكفر؛ فكفر قوم باستعمالهم لما أُمروا بالاحتراز عنه وجعلوا يفرّقون بما تعلّموه بين المرء وزوجه، قال الله تعالى: ﴿وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلاَّ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ يعني بعلمه»** ـ[٢][٣].

[انظر: سورة الجنّ، آية ٢٣، في طرق إثبات كون المعصية كبيرة، من رسالة في العدالة.]

يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا

البقرة/١٠٤.

[انظر: سورة البقرة، آية ٢١، حول الخطابات الواردة في الشريعة.]

فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ

البقرة/١١٥.

الاستقبال في النافلة

بقي الكلام في جواز النافلة إلى غير القبلة مع الاختيار والإستقرار على الأرض،

١ـ نورالثقلين، ج١، ص١٠٧، ح٢٩٤؛ عيون أخبار الرضا، ج١، ص٢٦٧، الباب ٢٧ «ماجاء عن الرضا(ع) في هاروت و ماروت»، ح ١؛ الوسائل، ج١٢، ص١٠٦، الباب ٢٥ من أبواب مايكتسب به، ح ٤، مع اختلاف في التعبير.

٢ـ نورالثقلين، ج١، ص١١٠، ح٢٩٦؛ عيون أخبار الرضا، ج١، ص٢٧١، الباب ٢٧ «ماجاء عن الرضا(ع) في هاروت و ماروت»، ح٢؛ الوسائل، ج١٢، ص١٠٧، الباب ٢٥ من أبواب مايكتسب به، ح٥، مع اختلاف في التعبير.

٣ـ المكاسب المحرّمة، ص٣٤؛ طبعة المؤتمر، ج١، ص٢٦٩.

فالمشهور كما قيل[١] على المنع... و... «قيل»... بجواز فعلها للمختار المستقرّ **«إلى غير القبلة»**؛ لأصالة عدم الاشتراط، وفحوى جوازها غير مستقرّ، وإطلاق أدلّة الصلاة والنوافل؛ وعموم قوله تعالى: **﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾** خرج منه الفريضة.

ويؤيّد العموم ما عن العيّاشيّ في تفسيره[٢]، والراونديّ في فقه القرآن[٣]، والمحقّق والمصنّف في المعتبر[٤] والتذكرة[٥]، من ورود الرواية بأنّها نزلت في النافلة.

ولايعارضها ما عن الشيخ في النهاية[٦] والطبرسي في مجمع البيان[٧] من أنّها نزلت في التطوّع في حال السفر[٨]؛ لعدم التعارض إن أُريد مورد النزول، وإن أُريد اختصاص حكمها بالمسافر فهو مناف لما دلّ على جواز النافلة للراكب والماشيّ إلى غير القبلة حضراً[٩]. ولامجال لتوهّم التزام خروج ما خرج بالدليل؛ لأنّ المفروض أنّ الأخبار المفسّرة ناصّة باختصاص حكمها بالمسافر وليس فيها لفظ عامّ كما لايخفى، ولظاهر قوله ـ عليه السلام ـ في صحيحة زرارة: **«ولاتقلّب وجهك عن القبلة فتفسد صلاتك، فإنّ اللّه عزّوجلّ يقول لنبيّه ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ في الفريضة: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الحرام﴾»**[١٠]، دلّت على أنّ تشريع القبلة على وجه الوجوب إنّما كان في الفريضة.

ويؤيّده رواية عليّ بن جعفر عن أخيه ـ عليه السلام ـ قال: «سألته عن الرجل يلتفت في صلاته هل يقطع ذلك صلاته؟ فقال: **إذا كانت الفريضة والتفت**

١ـ الجواهر، ج٨، ص٤.

٢ـ تفسير العيّاشي، ج١، ص٥٦، ح٨٠؛ الوسائل، ج٣، ص٢٤٣، الباب ١٥ من أبواب القبلة، ح٢٣.

٣ـ فقه القرآن، ج١، ص٩١.

٤ـ المعتبر، ج٢، ص٧٦.

٥ـ التذكرة، ج٣، ص١٩، وفيه: «قال الصادق ـ عليه السلام ـ: **أنّها نزلت في النافلة**».

٦ـ النهاية، ص٦٤.

٧ـ مجمع البيان، ج١، ص١٩١.

٨ـ انظر: الوسائل، ج٣، ص٢٣٩، الباب ١٥ من أبواب القبلة، ح١٨ و ١٩.

٩ـ الوسائل، ج٣، ص٢٣٩، الباب ١٥ من أبواب القبلة، ص٢٤٤، الباب ١٦ من أبواب القبلة.

١٠ـ الكافي، ج٣، ص٣٠٠، باب «الخشوع في الصلاة وكراهيّة العبث» من كتاب الصلاة، ح٦؛ الوسائل، ج٣، ص٢٢٧، الباب ٩ من أبواب القبلة، ح٣، والآية من سورة البقرة، ١٤٤.

ولايعتدّ به]، وإن كانت نافلة لم يقطع ذلك صلاته، ولكن لايعود»[١].

ولايبعد أن يكون المراد من النهي عن العود الكراهة، وإلاّ فلاتحريم مع عدم كونه قاطعاً إلاّ أن يحمل مورد السؤال على النسيان، فتأمّل. ونحوها المحكيّ عن مستطرفات السرائر[٢] بدون زيادة النهي عن العود.

ويؤيّده أيضاً ما عن تفسير العيّاشي بسنده إلى زرارة في حكم الصلاة في السفر في السفينة والمحل، وفي آخرها: «قلت: فأتوجّه نحوها ـ يعني القبلة ـ في كلّ تكبيرة، قال: **أمّا النافلة فلا، إنّما تكبّر على غير القبلة، ثمّ قال: كلّ ذلك قبلة للمتنفّل ﴿أَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّهِ﴾**[٣]، وسيجيء تمام الرواية في الصلاة في السفينة؛ فإنّ مورد الرواية وإن كان هو المسافر إلاّ أنّ هذا لايوجب تقييد إطلاق «المتنفّل» سيّما مع الاستشهاد بإطلاق الآية.

وكيف كان، فهذا القول لايخلو عن قوّة وإن كان الأحوط الترك؛ لضعف ما أجبنا به عن قاعدة التوقيف وصحيحة زرارة[٤]ـ[٥].

الصلاةفي السفينة

ثمّ إنّ المصنّف قدّس سرّه ـ كالمحقّق طاب ثراه ـ لم يتعرّض لحكم الصلاة في السفينة اختياراً، وقد جوّزه في كثير من كتبه[٦] وفاقاً للمشهور كما قيل.

وقيّده آخر بالشهرة العظيمة الّتي لايبعد معها شذوذ المخالف للأصل والأخبار المستفيضة:...

وعن تفسير العيّاشيّ عن زرارة قال: «قلت لأبي عبداللّه ـ عليه السلام ـ: الصلاة

١ـ قرب الاسناد، ص٢١٠، ح٨٢٠؛ الوسائل، ج٤، ص١٢٥٠، الباب ٣ من أبواب قواطع الصلاة، ح٨.

٢ـ مستطرفات السرائر (السرائر)، ج٣، ص٥٧٢؛ الوسائل، ج٤، ص١٢٤٩، الباب ٣ من أبواب قواطع الصلاة، ح٨، ولكن فيه: النهي عن العود ـ أيضاً ـ.

٣ـ تفسير العيّاشي، ج١، ص٥٦، ح٨١؛ الوسائل، ج٣، ص٢٣٦، الباب ١٣ من أبواب القبلة، ح ١٧.

٤ـ الوسائل، ج٣، ص٢٢٧، الباب ٩ من أبواب القبلة، ح٢، وفيه: **«لاصلاة إلاّ إلى القبلة»**.

٥ـ كتاب الصلاة، ص٣٧؛ طبعة المؤتمر، ج١، ص١٤٥.

٦ـ قواعد الأحكام، ج١، ص٢٥٣؛ التذكرة، ج٣، ص٣٤؛ و نهاية الأحكام، ج١، ص٤٠٦.

في السفر في السفينة والمحمل سواء؟ قال: **النافلة كلّها سواء، تؤمي إيماءاً أينما توجّهت دابّتك وسفينتك، والفريضة تنزل لها عن المحمل إلاّ من خوف، فإن خفت أومأت، وأمّا السفينة فصلّ فيها قائماً وتوخّ القبلة بجهدك، فإنّ نوحاً قد صلّى الفريضة فيها قائماً متوجّهاً إلى القبلة، وهي مطبقة عليهم**. قلت: وما كان علمه بالقبلة [فيتوجّهها] وهي مطبقة عليهم؟! قال: **كان جبرئيل يقوّمه نحوها**، [قال:] قلت: فأتوجّه نحوها في كلّ تكبيرة؟ قال: **أمّا في النافلة فلا، إنّما يكبّر على غير القبلة [الله اكبر]**، ثمّ قال: **كلّ ذلك قبلة للمتنفّل ﴿أيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّه﴾**[1-2]».

قبلة المتحيّر

وقول الصدوق بأنّه نزلت هذه في قبلة المتحيّر: **﴿أيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّه﴾**[3]؛ فإنّ الظاهر أنّ إخباره بذلك على وجه القطع ليس إلاّ عن رواية معتبرة عنده، لكنّها لم توجد في روايات الخاصّة وإن وجدت في روايات العامّة، كما عن مجمع البيان عن جابر[4].

نعم، في رواياتنا مايظهر منه شمول الآية للمتحيّر، مثل رواية محمّد بن الحصين، قال: «كتبت إلى العبد الصالح عن الرجل يصلّي في يوم غيم في فلاة من الأرض ولايعرف القبلة فيصلّي، حتّى إذا فرغ من صلاته بدت له الشمس، فإذا هو قد صلّى لغير القبلة، أيعتدّ بصلاته أم يعيدها؟ فكتب: **يعيدها ما لم يفته الوقت، أو لم يعلم أنّ الله يقول وقوله الحقّ: ﴿فَأيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّه﴾**»[5].

فإنّ الظاهر من الإستشهاد بالآية المسوقة في مقام التوسعة والرخصة أنّ المصلّي إنّما صلّى إلى جهة على وجه التخيير لاعلى وجه الالتزام بها لظنّها قبلة، مع أنّه لو منع الظهور فيكفي الإطلاق، فيحكم بعموم الجواب لترك الاستفصال.

١- تفسير العيّاشي، ج١، ص٥٦، ح٨١؛ الوسائل، ج٣، ص٢٣٦، الباب ١٣ من أبواب القبلة، ح١٧.
٢- كتاب الصلاة، ص٤١؛ طبعة المؤتمر، ج١، ص١٥٣.
٣- الفقيه، ج١، ص٢٧٦، ذيل الحديث ٨٤٨.
٤- مجمع البيان، ج١، ص١٩١.
٥- الوسائل، ج٣، ص٢٣٠، الباب ١١ من أبواب القبلة، ح٤.

لو منع الظهور فيكفي الإطلاق، فيحكم بعموم الجواب لترك الاستفصال.

ودعوى ظهورها في المتحرّي ممنوعة جداً وإن كان الغالب عدم خلوّ المتحيّر من ظنّ ولو ضعيفاً، لكن مثل هذه الغلبة لاتغني عن الاستفصال على تقدير عدم عموم الحكم للفرد الغير الغالب[1].

[انظر: سورة البقرة، آية ١٤٤، في قبلة البعيد.]

يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱذۡكُرُواْ

البقرة/١٢٢.

[انظر: سورة الأعراف، آية ٣١، حول من يحرم عليه الخمس.]

وَإِذِ ٱبۡتَلَىٰٓ إِبۡرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَٰتٖ

البقرة/١٢٤.

[انظر: سورة لقمان، آية ٣٤، في التنجيم.]

طَهِّرَا بَيۡتِيَ لِلطَّآئِفِينَ وَٱلۡعَٰكِفِينَ وَٱلرُّكَّعِ ٱلسُّجُودِ

البقرة/١٢٥.

الأغسال المستحبّة

ومنها: غسل دخول مكّة، لصحيحة ابن سنان وعدّ فيها غسل دخول مكّة[2]، وفي خبر الحلبي **«إنّ الله ـ عزّوجلّ ـ يقول في كتابه: ﴿وَطَهِّرَا بَيْتِي﴾ للآية فينبغي للعبد أن لايدخل مكّة إلاّ وهو طاهر قد غسل عرقه والأذى [وتطهّر]»**[3]، ولكن يظهر عن الخلاف الإجماع

١ـ كتاب الصلاة، ص٤٨؛ طبعة المؤتمر، ج١، ص١٧١.

٢ـ الوسائل، ج٣، ص٣٠٦، الباب الأول من أبواب الأغسال المسنونة، ح١٠.

٣ـ الوسائل، ج١٣، ص٢٠٠، الباب ٥ من أبواب مقدّمات الطواف، ح٣.

على العدم[١-٢].

﴿قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡنَا﴾

البقرة/١٣٦.

[انظر: سـورة الذاريات، آية ٥٦،حـول حـجيّة مطلق الظن في أُصـول الدين؛ وبحوث حول القرآن وعلومه، حول اعتبار ظواهر الكتاب في أُصول الدين.]

﴿فَوَلِّ وَجۡهَكَ شَطۡرَ ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِۚ وَحَيۡثُ مَا كُنتُمۡ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمۡ شَطۡرَهُۥ﴾

البقرة/١٤٤.

قبلة البعيد

واعلم أنّهم اختلفوا في تعريف الجهة الّتي هي قبلة البعيد، ولاثمرة في ذكرها بعد اتّفاق كلّهم أو جلّهم على وجوب إعمال العلامات الآتية وشبهها.

نعم، ربّمـا يظهـر من جـمـاعـة من مـتـأخّريّ المتـأخّرين[٣] عـدم وجـوب ذلك وأنّه يكفي أن يصـدق في العـرف التـوجّه إلى جـانب الكعبـة؛ لقـوله تعـالى: **﴿فولّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾**، بل لعـموم قـوله تعـالى: **﴿فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّه﴾**[٤] خرج منه ما خرج بالإجمـاع، وقوله ـعليه السلام ـ في صـحيـحة معاوية بن عمّار: **«مابين المشرق والمغرب**

١ـ لقد تتبّعنا «خلاف» الشيخ ولم نجده ـ والظاهر أنّ الشيخ نقله عن الفاضل الهندي في كشف اللثام، ج١، ص١٣، س١٩ ـ والذي يؤيّد صحّة ما ادّعيناه ما جاء في مفتاح الكرامة حيث قال: [نقل عن الفاضل الهندي أنّه نقل عن الشيخ نقل الاجماع في (الخلاف) على عدم ندبه لدخول الحرم، ولقد تتبّعت كتاب حجّ (الخلاف) إلاّ ما زاغ عنه النظر فلم أجد ذلك وهو أدرى]. مفتاح الكرامة، ج١، ص١٩، س١٩.

٢ـ كتاب الطهارة، ص٣٣١.

٣ـ كالسيد العاملي في المدارك، ج٣، ص١٢١؛ وصاحب الجواهر في الجواهر؛ ج٧، ص٣٤٣؛ والمحقق الأردبيلي في المجمع، ج٢، ص٥٨؛ والمحدث البحراني في الحدائق، ج٦، ص٣٨٧.

٤ـ البقرة/١١٥.

قبلة»[1] وفي صحيحة زرارة: «**لاصلاة إلاّ إلى القبلة**. قلت: وأين حدّ القبلة؟ قال: **مابين المشرق والمغرب**»[2].

وربّما استظهر سيّد مشايخنا ـ في مناهله[3] ـ ذلك من عبارتي المعتبر[4] والمنتهى[5] حيث عرّفا الجهة بالسمت الّذي فيه الكعبة، قال: فإذا كان الكعبة في جهة الجنوب أو الشمال كان القبلة بالنسبة إلى النائي جميع ما بين المشرق والمغرب، وإذا كانت في جهة المشرق أو المغرب كان جميع ما بين الشمال والجنوب قبلة بالنسبة إلى النائي. ثمّ قال: ولافرق حينئذٍ بين علمه بعدم استقباله الكعبة أو ظنّه أولا. ثمّ نسب ذلك إلى مجمع الفائدة[6] والمدارك[7] والذخيرة[8]. وحكي عن بعض الأجلّة نسبته إلى أكثر المتأخّرين. ثمّ استدلّ لهم بما ذكرنا من الكتاب والسنّة وأيّدهما بالسيرة المستمرّة بين المسلمين من المسامحة في أمر القبلة فيما يعتبر فيه القبلة من أُمورهم المهمّة كالصلاة والذبح ونحو ذلك.

أقول: الظاهر أنّ كون مجموع مابين المشرق والمغرب قبلة وإن علم أو ظنّ بكون الكعبة في جزء معيّن من هذه الجهة ـ مع كونه مخالفاً للأخبار المتواترة[9] الدالّة على كون الكعبة قبلة لجميع الناس ـ خلاف ظاهر الفقهاء، كما صرّح به وحيد عصره في شرحه على المفاتيح، بل صرّح بأنّ صلاة العالم المتعمّد على هذا الوجه خلاف طريقة المسلمين في الأعصار، بل هو عندهم مثل منافيات ضروريّ الدين[10]. ويظهر ذلك

١ـ الوسائل، ج٣، ص٢٢٨، الباب ١٠ من أبواب القبلة، ح١.
٢ـ الوسائل، ج٣، ص٢٢٨، الباب ١٠ من أبواب القبلة، ح٢.
٣ـ لم نجده في المناهل.
٤ـ المعتبر، ج٢، ص٦٦.
٥ـ المنتهى، ج١، ص٢١٨.
٦ـ مجمع الفائدة والبرهان، ج٢، ص٥٨.
٧ـ المدارك، ج٣، ص١٢١.
٨ـ الذخيرة، ص٢١٤.
٩ـ الوسائل، ج٣، ص٢١٨، الباب ٢ من أبواب القبلة، ح٨، ١٠، ١٤ وغيرها.
١٠ـ شرح المفاتيح، مخطوط، الورقة٧٦.

من غيره أيضاً.

نعم، حكى الشهيدان في الذكرى[١] والمقاصد العليّة[٢] عن بعض العامّة أنّ المشرق قبلة لأهل المغرب وبالعكس، والجنوب قبلة لأهل الشمال وبالعكس. ويظهر منهما أنّ المخالف بين المسلمين منحصر في ذلك. ولأجل ما ذكرنا اتّفقوا على عدّ من انحرف عمّا يقتضيه الأمارات إلى ما بين المشرق والمغرب من أقسام المصلّي إلى غير القبلة وإن استدلّوا على صحّة صلاته بما دلّ على أنّ مابين المشرق والمغرب قبلة. لكن ليس غرضهم من ذلك إخراجه عن مسألة الخاطىء في القبلة، بل إظهار أنّ الانحراف ما لم يصل إلى محض التيامن والتياسر غير مضرّ في نفس الأمر وإن أضرّ مع التعمّد، كما يشهد بذلك اتّفاقهم على وجوب الرجوع إلى الأمارات المذكورة وعلى وجوب الاستدارة إذا تبيّن في أثناء الصلاة انحرافه إلى ما بين المغرب والمشرق.

ودلّ عليه أيضاً: موثّقة عمّار عن أبي عبدالله ـ عليه السلام ـ في رجل صلّى على غير القبلة فيعلم وهو في الصلاة قبل أن يفرغ من صلاته، قال: **«إن كان متوجّهاً إلى مابين المشرق والمغرب فليحوّل وجهه إلى القبلة ساعة يعلم، وإن كان متوجّهاً إلى دبر القبلة فليقطع الصلاة ثمّ يحوّل وجهه إلى القبلة ثمّ يفتتح الصلاة»**[٣].

ورواية القاسم بن الوليد، عن الرجل تبيّن له وهو في الصلاة أنّه على غير القبلة، قال: **«يستقبلها إذا ثبت ذلك وإن كان فرغ منها فلايعيدها»**[٤]. فإنّ المراد منه بقرينة نفي الإعادة بعد الفراغ، عدم تعدّيه عمّا بين المشرق والمغرب، وقد حكم الإمام ـ عليه السلام ـ فيها وفي الموثّقة السابقة بوجوب الاستقبال إلى القبلة، فيعلم من الجواب والسؤال عدم كون ما بين المشرق والمغرب قبلة.

١ـ الذكرى، ص١٦٢.

٢ـ المقاصد العليّة، ص١٢٧.

٣ـ الوسائل، ج٣، ص٢٢٩، الباب ١٠ من أبواب القبلة، ح٤، وفيه: **«فيما بين المشرق والمغرب»**.

٤ـ الوسائل، ج٣، ص٢٢٨، الباب ١٠ من أبواب القبلة، ح٣.

وممّا ذكرنا يظهر أنّ التمسّك بقوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾[١]، في غاية الضعف؛ لمخالفته للإجماع فتوى ونصّاً على عدم كون مضمونه حكماً للعارف المختار في الفرائض، بل هي إمّا في النوافل أو عند الضرورة أو التحيّر، كما يظهر من النصوص المختلفة، والتمسّك بعمومه بعد خروج ماخرج من الجهات القابلة للتوجّه كاليمين واليسار والخلف بالنسبة إلى بعض المكلّفين مستهجن جدّاً بشهادة السياق.

وأمّا صحيحتا زرارة ومعاوية بن عمّار فقد عرفت وجوب توجيههما بما يخرجهما عن مخالفة الإجماع.

وأمّا السيرة المدّعاة فلعمري إنّها على العكس، كما تقدّم من كلام شارح المفاتيح من أنّ من انحرف فاحشاً عن الجهة المعلومة ينكر عليه أشدّ الإنكار، نعم، يتسامحون في تحصيل الجهة على وجه الدقّة، لكن لاعلى هذه المسامحة بحيث يسلبون عن هذا الشخص عنوان التوجّه إلى القبلة.

فالمحقّق في ذلك والقول الفصل هو أنّ مايجب استقباله من جهة الكعبة ليس أمره بذلك الضيق حتّى يجب ـ كما ذكر بعضهم[٢] ـ مراعاة بلاد العراق من حيث التشريق والتغريب، ولابتلك السعة حتّى يجعل مجموع مابين المشرق والمغرب قبلة، كما يظهر ذلك من التدبّر في الأدلّة من الكتاب والسنّة وفتاوى الفقهاء وسيرة أواسط الناس ممّن لايحتمل في حقّه عدم المبالاة في أمر دينه ولا الوسواس[٣].

حكم استقبال عين الكعبه مع المشاهدة

وما ذكره المصنّف من اعتبار استقبال المصلّي العين للقادر والجهة للبعيد هو أصحّ القولين للأصحاب. ويدلّ على الأوّل ـ بعد الأصل والإجماع المحكيّ عن كنز العرفان[٤]

١ـ البقرة/١١٥.

٢ـ انظر: روض الجنان، ص١٩٧ ؛ الغنائم، ص١٦١.

٣ـ كتاب الصلاة، ص٣٤؛ طبعة المؤتمر، ج١، ص١٣٥.

٤ـ كنزالعرفان، ج١، ص٨٥.

والمعتبر[1] ـ ما دلّ على كون الكعبة قبلة للناس جميعاً من الأخبار المتواترة[2]، وهي الدليل أيضاً على الثاني ـ بعد الإجماع المحقّق في الجملة والمحكيّ ـ فإنّ كونها قبلة للبعيد العاجز عن استقبال العين لامعنى له إلاّ وجوب استقبال جهتها والتوجّه إلى سمتها.

مضافاً إلى قوله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ و ما دلّ من الأخبار[3] على وجوب التوجّه نحوها من كلّ مكان[4].

أحكام القبلة

«والمصلّي في» جوف «الكعبة» حيث تصحّ صلاته فيه إمّا للضرورة أو لكونها نافلة كما هو إجماع نصّاً وفتوى، أو قلنا بصحّة الفريضة فيه وإن كانت مكروهة، كما هو المشهور المعروف عمّن عدا الشيخ المدّعي للإجماع على المنع[5] والقاضي[6]، وعلى الصحّة رواية موثّقة[7] منجبرة بالشهرة صارفة لبعض الصحاح[8] الظاهرة في الحرمة إلى الكراهة، وحينئذ فيكفيه أن «يستقبل أيّ جدرانها شاء»، بل أيّ جزء من فضائها وإن لم يكن جدار كما لو استقبل الباب وليس له عتبة؛ لأنّ مقتضى دليل الجواز بضميمة ما دلّ على اعتبار القبلة في الصلاة كون كلّ جزء منها قبلة. ولاينافي ذلك قوله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرامِ﴾؛ لأنّها للبعيد، وفي رواية ضعيفة: «أنّه يصلّي مستلقياً»[9] ـ[10].

١ـ المعتبر، ج٢، ص٦٥.

٢ـ أنظر: الوسائل، ج٣، ص٢١٥، الباب ٢ من أبواب القبلة، ح٨، ١٠، ١٤.

٣ـ الوسائل، ج٣، ص٢١٩، الباب ٢ من أبواب القبلة، ح١٤.

٤ـ كتاب الصلاة، ص٣٢؛ طبعة المؤتمر، ج١، ص١٢٩.

٥ـ الخلاف، ج١، ص٤٣٩، كتاب الصلاة، المسألة: ١٨٦.

٦ـ المهذّب، ج١، ص٧٦.

٧ـ الوسائل، ج٣، ص٢٤٦، الباب ١٧ من أبواب القبلة، ح٥، ٦.

٨ـ الوسائل، ج٣، ص٢٤٦، الباب ١٧ من أبواب القبلة، ح٣، ٤ وغيرهما.

٩ـ الوسائل، ج٣، ص٢٤٧، الباب ١٧ من أبواب القبلة، ح٧، نقلاً بالمعنى.

١٠ـ كتاب الصلاة، ص٥٩؛ طبعة المؤتمر، ج١، ص١٩٦.

[انظر: نفس السورة، آيه ١١٥، حول حكم استقبال عين الكعبة مع المشاهدة.]

فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا

البقرة/١٥٨.

[انظر: بحوث حول القرآن وعلومه، حول حكم العمل بظواهر الكتاب.]

إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ

البقرة/١٥٩.

تقليد الميّت

الآية الثانية آية الكتمان: **﴿إنَّ الّذينَ يكْتُمُونَ ما أنزَلْنا مِنَ البَيِّناتِ وَالهُدى مِنْ بَعْدِ ما بيّنّاهُ لِلنّاسِ فِي الكِتابِ أُولئِكَ يَلْعَنَهُمُ اللّهُ وَيَلْعَنَهُمُ اللاّعِنُون﴾**.

والتقريب فيه نظير ما بيّنّا في آية النفر[١]، من أنّ حرمة الكتمان يستلزم وجوب القبول عند الإظهار وهذا هو التقليد.

ويرد عليها جميع ما أوردنا على آية النفر عدا الأوّلين؛ فإنّ الآية ساكتة عن وجوب التقليد التعبّدي، و واردة في مقام بيان الحقّ، وحرمة الكتمان. وأمّا وجوب القبول على السامعين مطلقاً حتّى في غير صورة حصول العلم لهم فلا دلالة فيها على ذلك.

أو نقول: إنّ ظاهرها اختصاص وجوب القبول بصورة العلم تنزيلاً على ما هو الغالب المتعارف في تبليغ الحقّ وإظهار الصواب من أهل العلم والخبرة، ويؤيّده: أنّ

١ـ التوبة/١٢٢.

مورد الآية كتمان اليهود علامات النبيّ ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ بعد ما تبيّن لهم ذلك في الكتاب أعني التوراة .ومن المعلوم أنّ آيات النبوّة يعتبر فيها حصول العلم، ولايكتفي بالظنّ فيها.

نعم، لو وجب الإظهار على الظانّ، وجب القبول منه تعبّداً. وكذا لو وجب الإظهار على العالم الّذي لايفيد قوله العلم، فإنّه أمكن جعل الآية حينئذ دليلاً على وجوب القبول تعبّداً، لكن وجوب القبول المستفاد التزاماً من وجوب الإظهار المستفاد من حرمة الكتمان لا إطلاق فيه بحيث يشتمل ما نحن فيه، إذ يكفي في خروج وجوب الإظهار عن وجوب القبول في الجملة، كما في قبول الروايات مطلقاً، وقبول الفتاوى من الأحياء[١].

الثالثة: آية الكتمان وهوقوله تعالى: **﴿إنَّ الَّذينَ يَكْتُمُونَ مَا أنْزَلْنا مِنَ الْبَيِّنات وَالْهُدى مِنْ بَعْدِ ما بَيَّنّاهُ لِلنّاسِ فِي الْكِتاب أولئِكَ يَلْعَنَهُمُ اللّهُ وَيَلْعَنَهُمُ اللاّعِنُونَ﴾**، دلّت الآية على وجوب الإظهار وحرمة الكتمان وهو يلازم وجوب القبول.

وفيه: أوّلاً أنّ المورد ممّا لايمكن تخصيصه بالعمومات، ومورد الآية كتمان اليهود لعلامات النبيّ ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ ومن المعلوم أنّ ذلك لابدّ فيه من العلم فلا دلالة فيها على التقليد التعبديّ.

وثانياً: سلّمنا، لكنّه لا إطلاق بالنسبة إلى الميّت، لعدم مايوجبه[٢].

حجّية خبر الواحد

ومن جملة الآيات الّتي استدلّ بها جماعة، تبعاً للشيخ في العدّة[٣] على حجّيّة الخبر، قوله تعالى: **﴿إنَّ الَّذينَ يَكْتُمُونَ ما أنْزَلْنا مِنَ الْبَيِّنات وَالْهُدى مِنْ بَعْدِ ما بَيَّنّاهُ لِلنّاس فِى الْكِتابِ أولئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللاّعِنُونَ﴾** الآية، والتقريب فيه: نظير ما بيّناه في

١ـ مطارح الأنظار، ص٢٨٩، من تقريرات بعض الأساطين من تلامذة الشيخ مرتضى الأنصاري رحمة اللّه عليهما.
٢ـ مطارح الأنظار، ص٢٦٢.
٣ـ عدّة الأصول، ج١، ص٣١٩.

آية النفر[١]، من أنّ حرمة الكتمان تستلزم وجوب القبول عند الإظهار.

ويرد عليها: ما ذكرنا من الإيرادين الأوّلين في آية النفر، من سكوتها وعدم التعرّض فيها لوجوب القبول وإن لم يحصل العلم عقيب الإظهار أو اختصاص وجوب القبول المستفاد منها بالأمر الّذي يحرم كتمانه ويجب إظهاره، فإنّ من أمر غيره بإظهار الحقّ للناس ليس مقصوده إلاّ عمل الناس بالحقّ، ولايريد بمثل هذا الخطاب تأسيس حجّيّة قول المظهر تعبّداً ووجوب العمل بقوله وإن لم يطابق الحقّ.

ويشهد لما ذكرنا: أنّ مورد الآية كتمان اليهود لعلامات النبيّ ـ صلّى اللّه عليه وآله ـ بعدما بيّن اللّه لهم ذلك في التوراة، ومعلوم أنّ آيات النبوّة لايكتفى فيها بالظنّ. نعم، لو وجب الإظهار على من لايفيد قوله العلم غالباً أمكن جعل ذلك دليلاً على أنّ المقصود العمل بقوله وإن لم يفد العلم، لئلاّ يكون إلقاء هذا الكلام كاللّغو.

ومن هنا يمكن الاستدلال بما تقدّم ـ من آية تحريم كتمان ما في الأرحام على النساء ـ على وجوب تصديقهنّ،[٢] وبآية وجوب إقامة الشهادة على وجوب قبولها بعد الإقامة[٣]، مع إمكان كون وجوب الإظهار لأجل رجاء وضوح الحقّ من تعدّد المُظهرين[٤].

[انظر: سورة النحل، آية ٤٣، فى تقليد الأعلم.]

إِنَّمَا يَأْمُرُكُم بِالسُّوٓءِ وَالْفَحْشَآءِ وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ

البقرة/١٦٩.

١ـ التوبة/١٢٢.

٢ـ البقرة/٢٢٨.

٣ـ البقره/٢٨٣.

٤ـ فرائد الأصول، ص١٣١؛ الطبعة الحجريّة، ص٨١.

حكم العمل بالظنّ

إنّ الأصل الأوّلي -مع قطع النظر عن الدليل الوارد- هو عدم حجّيّة الظنّ من حيث هو ظنّ وحرمة العمل به كذلك، يعني أنّا لو فرضنا عدم لزوم محذور خارجيّ من عدم العمل عليه، وعدم الاضطرار بواسطة الدليل الخارجي إليه، وعدم ثبوت الدليل على جواز العمل به عموماً أو خصوصاً، فمقتضى القاعدة المستفادة من العقل والنقل هو عدم حجّيّتهُ وحرمة العمل، لاحجّيّته ووجوب العمل به ولو تخييراً.

بل مقتضى بعض الأدلّة - كالآيات والأخبار- حرمة العمل به، ولو مع ثبوت الدليل على جواز العمل، بمعنى أنّه يقع التعارض بينه وبين الدليل الدالّ على الجواز، بحيث لابدّ في إثبات الجواز من تخصيص دليل المنع أو تقييده.

نعم، مقتضى بعض آخر - كالإجماع والعقل- هو المنع بشرط انتفاء الدليل على الجواز، بحيث لو قام الدليل على الجواز فلايقع تعارض، لانتفاء موضوع دليل المنع.

ثمّ، إنّ العمل بالظنّ إمّا أن يكون المراد منه بناءنا وتوطين أنفسنا على أنّ المظنون حكم اللّه في حقّنا، والحكم بذلك وأخذه متّبعاً، والاستقرار عليه والتكلّف بمقتضاه.

وإمّا أن يكون المراد منه ترتيب آثار الحجّيّة، أعني العمل في الفروع على طبقه بالإتيان بما ظنّ وجوبه والاجتناب عمّا ظنّ حرمته.

والحقّ حرمته وعدم حجّيّته بكلا المعنيين.

أمّا بالمعنى الأوّل: فالدليل عليه هو الكتاب والسنّة والإجماع والعقل.

أمّا الكتاب: فآي:

منها: قوله: ﴿وأنْ تَقُولُوا عَلَى اللّهِ ما لاتَعلَمُون﴾.

وقوله تعالى -في موضع آخر- ﴿أمْ تَقُولُونَ عَلَى اللّهِ مَا لاتَعْلَمُون﴾[1].

١- البقره/٨٠.

وقوله مخاطباً لنبيّه ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ: ﴿وَلَاتَقْفُ مالَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾[1].

وقوله تعالى فيه أيضاً : ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنا بَعْضَ الأقاويلَ • لأخَذْنا مِنْهُ بِالْيَمِينِ • ثُمَّ لَقَطَعْنا مِنْهُ الْوَتِينَ﴾[2].

وهذان وإن كان من قبيل «إيّاك أعني واسمعي يا جارة» لكنّه يكفي هذا القدر.

وقوله تعالى: ﴿إنْ هُمْ إلاّ يَظُنُّونَ﴾[3]، و ﴿إنَّ الظَّنَّ لايُغْني مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾[4]، وأمثال هذه، حتّى أنّ ببالي أنّ بعض الفضلاء المعاصرين[5] صرّح هو ـ أو حكى عن غيره ـ أنّ المجتمع من الآيات الدالّة على حرمة العمل بالظنّ ـ الأعمّ من الدلالة المطابقيّة والتضمنيّة والإلتزاميّة ـ يقرب من مائة.

ثمّ، إنّ بيان خدشات الاستدلال بهذه الآيات وإصلاحها يوجب الخروج عمّا اقتضاه وضع التعليقة من الاختصار في ما كان خارجاً عن المقام، مربوطاً به بأدنى مناسبة والتيام[6].

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ

البقرة/١٧٣.

[انظر: سورة الحجرات، آية ٦، في حجّيّة الظنّ.]

فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَمَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

البقرة/١٨١.

١ـ الإسراء/٣٦.
٢ـ الحاقّة/٤٤ ـ ٤٦.
٣ـ الجاثية/٢٤.
٤ـ النجم/٢٨.
٥ـ في هامش النسخة: سيد عبداللّه شبّر.
٦ـ الحاشية على استصحاب القوانين، ص١١٢.

حكم الوصيّة في المعصية

ولاتجوز «ولاتصحّ الوصيّة» من أحد، مسلماً كان أو كافراً، «في» مايكون «معصية» في شرع الإسلام؛ لأنّ أدلّة وجوب إنفاذ الوصيّة وحرمة تبديلها لاتزاحم أدلّة المعاصي، نظير أدلّة وجوب الإيفاء بالوعد والعهد ومرجوحيّة خُلفهما... .

وأمّا عدم صحّة الوصيّة بالمعصية ـ بعد فرض كونها معصية ولو بعد الوصيّة ـ فلأنّ المستفاد من الأدلّة كون الصحّة تابعة لحرمة التبديل، مثل قوله ـ عليه السلام ـ: **«لو أمرني أن أضعه في يهوديّ لوضعته، إنّ الله عزّ وجلّ يقول: ﴿فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَ مَاسَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ﴾»**[١].

فإنّ قوله: «لو أمرني... إلخ»، كناية عن عموم وجوب فعل كلّ ماأوصى، مستدلّاً عليه بالآية، حيث إنّ الدليل لابدّ أن يكون مساوياً للمطلب، أو شاملاً له ولغيره، وحينئذ فتخرج الوصيّة بالمعصية، وتدلّ على أنّ الصحّة لاتجامع مع جواز التبديل، بل وجوبه الثابت؛ لفرض بقاء العصيان بعد الوصيّة.

وعلى ماذكر «فلو أوصى [بمال] للكنائس أو البِيَع» من حيث هذين العنوانين، «أو كتابة مايسمّى الآن» حقيقة عند اليهود ومسامحة عندنا «توراة أو إنجيلاً، أو في مساعدة ظالم» على ظلمه، أو على كونه ظالماً كتقوية أعوانه، «بطلت الوصيّة» من رأس فيردّ إلى الورثة.

ولعلّه المراد بتغيير الوصيّة وردّها إلى المعروف في المرسلة: **«إنّ الله ـ تبارك وتعالى ـ أطلق للموصى إليه أن يُغيِّر الوصيّة إذا لم تكن بالمعروف وكان فيها حيف، ويردّها إلى المعروف؛ لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ خَافَ مِن مُّوصٍ جَنَفاً أَوْ إِثْماً فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾»**[٢].

ورواية محمّد بن سوقة، قال: «سألت أبا جعفر ـ عليه السلام ـ عن قول الله

١ـ الوسائل، ج١٣، ص٤١٧، الباب ٣٥ من أبواب أحكام الوصايا، ح٦، مع اختلاف في التعبير.

٢ـ الوسائل، ج١٣، ص٤٢٢، الباب ٣٨ من أبواب أحكام الوصايا، ح٢، والآية من سورة البقرة/١٨٢.

عزّ وجلّ: ﴿فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَمَا سَمِعَهُ﴾؛ قال: نسختها الآية التي بعدها: ﴿فَمَنْ خَافَ مِنْ مُوصٍ جَنَفاً أَوْ إِثْماً﴾... الآية»[١]؛ لأنّ المراد بالتغيير صرف الوصيّة المذكورة إلى وجوه البرّ، كما عن النهاية[٢] ـ [٣].

أحكام الموصى به

«ولو أوصى بثلث ماله ـ مثلاً ـ مشاعاً» عمل بحقيقة اللّفظ، و«كان للموصى له من كلّ شيء ثلثه».

«وإن أوصى بشيء معيّن وكان بقدر الثلث فقد ملكه الموصى له[بالموت]»؛ لأنّ للميّت مقدار ثلث من ماله، لاخصوص الثلث المشاع بالإجماع نصّاً[٤] أو فتوى؛ «و»حينئذ «لااعتراض فيه للورثة»؛ لعموم حرمة التبديل[٥]، خرج مالو أوصى بما يزيد على الثلث[٦].

أسباب الولاية

«الثالث» من أسباب الولاية عند بعض: «الوصاية».

اعلم أنّه اختلف الأصحاب في ولاية الوصي من الأب والجدّ على تزويج الصغير، فالمشهور بين المتأخّرين كما قيل[٧]: أنّه «لاتثبت ولاية الوصي على الصغيرين، وإن نصّ الموصي على الإنكاح»؛ لأصالتي عدم انتقال الولاية إليه في النكاح، وعدم صحّة العقد مع ردّ الصغير بعد البلوغ، ولايجدي عموم:

١ـ الوسائل، ج١٣، ص٤٢١، الباب ٣٨ من أبواب أحكام الوصايا، ح١، والآيتان من سورة البقرة/ ١٨١ ـ ١٨٢.

٢ـ النهاية، ص٦٠٩.

٣ـ كتاب الوصايا (المتاجر، ج٢)، ص٢٥٧؛ طبعة المؤتمر، ص٥٣.

٤ـ الوسائل، ج١٣، ص٣٦٠ ـ ٣٧٠، الأبواب ٩ و١٠ و ١١ من أبواب أحكام الوصايا.

٥ـ البقرة/ ١٨١ ، والوسائل، ج١٣، ص٤١١، الباب ٣٢ من أبواب أحكام الوصايا.

٦ـ كتاب الوصايا (المتاجر، ج٢)، ص٣٦١؛ طبعة المؤتمر، ص٨٢.

٧ـ مستند الشيعة، ج٢، ص٤٨٤.

﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[١].

ولعموم صحيحة ابن مسلم: «في الصبيّ يزوّج الصبيّة يتوارثان؟ قال: **إذا كان أبواهما اللّذان زوّجاهما فنعم**»[٢].

ودلالة الصحيحة ليست بمجرّد مفهوم الشرط حتّى يتأمّل فيه، مع أنّ التأمّل ليس في محلّه، بل لأجل استفصال المعصوم ـ عليه السلام ـ لإطلاق كلام السائل، والتفصيل قاطع للشركة، ففي الحقيقة دلالتها بحسب المنطوق.

ومثلها صحيحة أبي عبيدة الحذّاء الدالّة على أنّه: **«إذا زوّج الصغير غير الأب وقف التوارث بعد موت أحدهما على بلوغ الباقي، وإجازته للنكاح»**[٣].

ويؤيّدهما الصحيحة المرويّة في الكافيّ عن محمّدبن إسماعيل بن بزيع أنّه قال: «سأله رجل عن رجل مات وترك أخوين وبنتاً، والبنت صغيرة، فعمد أحد الأخوين الوصيّ فزوّج الإبنة من ابنه، ثمّ مات أبو الإبن المزوّج، فلمّا أن مات قال الآخر: أخي لم يزوّج ابنه، فزوّج الجارية من ابنه، فقيل للجارية: أيّ الزوجين أحبّ إليك، الأوّل أو الآخر؟ قالت: الآخر، ثمّ إنّ الأخ الثانيّ مات، وللأخ الأوّل ابن أكبر من الإبن المزوّج، فقال للجارية:اختاري أيّهما أحبّ إليك، الزوج الأوّل أو الزوج الأخير؟ فقال: الرواية فيها: **«أنّها للزوج الأخير، وذلك أنّها قد كانت أدركت حين زوّجها، وليس لها أن تنقض ماعقدته بعد إدراكها»**[٤].

خلافاً لجماعة[٥] فأثبتوا له الولاية، سواء نصّ الموصي على ولايته في النكاح، أو أطلقها بحيث يشمله؛ تمسّكاً بعموم حرمة تبديل الوصيّة المستلزمة لتحقّق الولاية بتولية الموصي، فإنّ عزل الوصي عن ذلك مع تولية الموصي تبديل لوصيته، وبما ورد

١ـ المائدة/١.

٢ـ الوسائل، ج١٤، ص٢٠٩، الباب ٦ من أبواب عقد النكاح وأولياء العقد، ح٨.

٣ـ الوسائل، ج١٧، ص٥٢٧، الباب ١١ من أبواب ميراث الأزواج، ح١.

٤ـ الكافي، ج٥، ص٣٩٧، ح٣، مع اختلاف يسير عما في المتن؛ وعنه في الوسائل، ج١٤، ص٢١٢، الباب ٨ من أبواب عقد النكاح، ح١.

٥ـ منهم ابن سعيد في الجامع للشرائع، ص٤٣٨؛ والمحقّق الكركي في جامع المقاصد، ج١٢، ص٩٨.

مستفيضاً في تفسير «مَن بيده عقدة النكاح»[1] حيث فسّر بالأب، والأخ، والرجل يوصى إليه، والّذي يجوز أمره في مال المرأة[2].

وردّ في الرياض عموم آية التبديل بأنّ الضمير في ﴿بَدَّلَهُ﴾ راجع إلى الإيصاء للوالدين والأقربين، المتقدّم ذكرهم في آية الوصيّة، فلايعمّ مطلق التبديل[3].

وهو ضعيف؛ للأخبار المستفيضة[4] المشتملة على استدلال المعصوم في أحكام كثيرة من الوصايا بعموم الآية، فلابدّ من إرجاع ضمير ﴿بَدَّلَهُ﴾ إمّا إلى مطلق الإيصاء، وإمّا إلى خصوص الإيصاء للوالدين والأقربين، لكن مع إناطة حكم الإثم بأصل تبديل الإيصاء لاخصوص هذا الإيصاء، بأن يجعل المورد خاصاً والمناط عامّاً، فالإنصاف أنّ الآية ظاهرة في المدّعى ولو بمعونة الأخبار المشتملة على الإستدلال بها.

وأمّا الأخبار المفسّرة لمن بيده عقدة النكاح، فلايخفى ضعف دلالتها؛ لأنّ المراد بمن في يده عقدة النكاح:

إمّا أن يكون هو المستقلّ في عقدة النكاح، بحيث لايكون لغيره فيها مدخل، فيختصّ حينئذ بمن ثبت له بأصل الشرع الولاية القهريّة على الزوجة.

وإمّا أن يكون المراد به المستقلّ فيها والمتولّي عليها، سواء كانت الولاية بأصل الشرع أو بجعل نفس المرأة كالوكيل.

وجملة الصلة على هذين المعنيين يراد بها مجرّد الحكم الوضعيّ، أعني الولاية الخاصّة الإجبارية، أو الأعمّ منها ومن الإختيارية.

وإمّا أن يكون المراد من بيده عقدة النكاح على وجه الأُولويّة والأحقيّة الشاملة للوجوبيّة كما في الوليّ الإجباريّ، والاستحبابيّة كالأخ ووصيّ الأب ومَن يتولّى سائر أُمور الزوجة.

١ـ البقرة/٢٣٧، والآية هكذا: «الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ».

٢ـ الوسائل، ج١٤، ص٢١٣، الباب ٨ من أبواب عقد النكاح وأولياء العقد، ح٤.

٣ـ الرياض، ج٢، ص٨١.

٤ـ الوسائل، ج١٣، ص٤١١ـ ٤١٥، الباب ٣٢، ٣٣، ٣٥ من أبواب أحكام الوصايا.

«وجملة الصلة» على هذا الوجه يراد بها الحكم التكليفيّ الرجحانيّ الراجع إلى المرأة، كما حمل على ذلك سابقاً ماورد في الأخبار من أنّه ليس لها مع الأب أمر[١].

وإمّا أن يكون المراد به مطلق مَن أوقع عقد النكاح الّذي أُزيل بالطلاق قبل الدخول، ومَن كان هذا النكاح الخاص بيده.

«وجملة الصلة» على هذا الوجه أُريد بها صرف الإخبار عن النكاح الواقع قبل الطلاق.

وعلى التقادير الأربعة: إمّا أن يراد من المعقود عليها ـ الّذي يعفو عنها مَن بيده عقدة نكاحها ـ خصوص الصغيرة، أو خصوص الكبيرة، أو الأعمّ منهما.

وعلى التقادير فإمّا أن يراد من ذكر الأربعة المذكورة في الأخبار حصر «مَن بيده عقدة النكاح» في هؤلاء، وإمّا أن يكون ذكر هؤلاء لأجل كون عقدة النكاح بيدهم غالباً على بعض الطرق الأربعة المذكورة.

ولاريب أنّ الأظهر من هذه الاحتمالات وأقلّها مخالفة للأصل والظاهر، هو المعنى الثاني من المعاني الأربعة المذكورة، وإرادة الأعمّ من الكبيرة والصغيرة، وكون المراد من ذكر الأربعة تحقّق الولاية الإجبارية أو الاختيارية فيهم غالباً، لاالحصر.

وحينئذٍ، فلادلالة في تلك الأخبار على أنّ ولاية الوصيّ من قبيل ولاية الأب على صغيره، أو من قبيل ولاية الأخ ومن بيده مال المرأة على الكبيرة، وكذا ولاية الأب عليها مطلقاً، أو مع كونها ثيّبة على الخلاف المتقدّم.

فظهر ممّا ذكرنا بعد أدنى تأمّل ضعف دلالة الأخبار المذكورة.

نعم، في صحيحة عبدالله بن سنان تفسير «من بيده عقدة النكاح» بـ«وليّ أمرها»[٢]، ولايخفى أنّ المراد وليّ أمرها في غير النكاح، وإلاّ لزم التفسير بما يساوي

١ـ الوسائل، ج١٤، ص٢٠٨، الباب ٦ من أبواب عقد النكاح وأولياء العقد، ح٣.

٢ـ الوسائل، ج١٤، ص٢١٢، الباب ٨ من أبواب عقد النكاح وأولياء العقد، ح٢.

المفسّر في الاجمال، ولم يفد بياناً. ولاريب أنّ الوصيّ على الصغيرة وليّ أمرها في غير النكاح، فيكون عقدته بيده.

لكن هذا الخبر يعارضه مرسلة ابن أبي عمير المرويّة في التهذيب ـ في آخر باب الوكالات قبل باب القضاء بين الناس ـ من تفسير «مَن بيده عقدة النكاح» بـ**«الأب ومَن توكّله المرأة وتولّيه أمرها من أخ أو قرابة أو غيرهما»**[1].

نعم، لابأس بالاستدلال بآية التبديل بمعونة الأخبار[2] المشتملة على الاستدلال بها.

ويمكن أن يستدلّ أيضاً على ثبوت الولاية بالوصاية بعموم ماورد في توقيع الصفّار عن العسكريّ ـ عليه السلام ـ: **«جائز للميّت ماأوصى على ماأوصى إن شاء اللّه»**[3]، وعموم الكلام لايترك لخصوص المورد.

ومارواه في الكافيّ والتهذيب فيمن أوصى إلى أحدٍ بالمضاربة بأموال صغيرٍ له وأخذ نصف الربح أنّه **«لابأس، من أجل أنّ أباه قد أذن له في ذلك وهو حيّ»**[4].

دلّ بمقتضى عموم العلّة وإلغاء الخصوصيّة المترائية من اختصاص اسم الإشارة المأتيّ به لمحض ربط العلّة بالمعلول بالولاية الماليّة، على أنّ كلّ ماأذن فيه أبو الصغير في حال حياته فهو نافذ ماض بعد مماته، ومنه إذنه للوصيّ في تزويج صغيره وتوليته له فيه.

لكن يبقى الكلام في أنّ النسبة بين الآية المعتضدة بهاتين الروايتين، وبين عموم الأخبار النافية لولاية ماعدا الأب والجدّ، عموم من وجه، ويشكل الترجيح فيرجع إلى أصالة عدم ثبوت الولاية، وعدم صحّة النكاح من غير

١ـ التهذيب، ج٦، ص٢١٥، ح٦؛ الوسائل، ج١٣، ص٢٩، الباب ٧ من أحكام الوكالة، ح١.

٢ـ الوسائل، ج١٣، ص٤١١ ـ ٤١٥، الأبواب ٣٢، ٣٣، ٣٥، من أبواب أحكام الوصايا.

٣ـ الوسائل، ج١٣، ص٤٥٤، الباب ٦٣ من أبواب أحكام الوصايا، ح١.

٤ـ الكافي، ج٧، ص٦٢، ح١٩؛ التهذيب، ج٩، ص٢٣٦، ح٩٢١ وعنهما في الوسائل، ج١٣، ص٤٧٨، الباب ٩٢ من أحكام الوصايا، ح١.

إجازة من المزوّج[1].

فَمَنْ خَافَ مِن مُّوصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ

البقرة/١٨٢.

مفهوم الوصيّة

الوصايا: جمع الوصيّة، وهي: اسم مصدر من أَوْصاهُ وَوَصَّاه تَوْصِيَةً، أي: عهد إليه، كما في القاموس[2].

وهو أولى ممّا في جملة من كتب الفقه من أخذها من وصى يصي بمعنى «وَصَلَ»؛ لوَصلِ الموصي تصرّفه بعد الموت بتصرّفه قبل الموت[3]؛ لأنّ الألفاظ المستعملة من هذه المادّة في الكتاب[4]، والسنّة[5]، وكتب الفقهاء كلّها من باب الإفعال، والتفعيل؛ لاالثلاثي المجرّد؛ اللّهم إلاّ أن يريدوا أنّ أصل هذه اللّفظة مأخوذة من وصى يصي، حتّى أنّ الإيصاء والتوصية بمعنى العهد مأخوذ من ذلك؛ لأنّ الوصيّة المذكورة في الاستعمالات مصدر وصى يصي، فلاخلاف في المعنى، ولعلّ هذا هو المتعيّن.

ونظيره: أنّهم يفسّرون الطهارة ـ في كتاب الطهارة ـ بفعل المكلّف، أعني: استعمال الطهور، أو نفس الوضوء، والغسل، والتيمّم، ومع ذلك يذكرون: أنّ الطهارة من «طهر»، وليس مرادهم أنّ الطهارة المفسّرة بفعل المكلّف مصدر لـ«طهر»؛ لأنّ المصدر منه حدث قائم بالجسم الطاهر، أو بالشخص المتطهّر.

١ـ كتاب النكاح (المتاجر، ج٢)، ص٢٨٨؛ طبعة المؤتمر، ص١٤٢.

٢ـ القاموس المحيط، ج٤، ص٤٠٠ مادة «وصى».

٣ـ كالمبسوط، ج٤، ص٣؛ السرائر، ج٣، ص١٨٢؛ التحرير، ج١، ص٢٩١؛ المهذّب البارع، ج٣، ص٩٣.

٤ـ البقرة/١٨٢؛ النساء/١١ ـ ١٢.

٥ـ الوسائل، ج١٣، ص٣٥١، كتاب الوصايا.

والغرض من ذلك كلّه: أنّ الوصيّة في الكتاب، والسنّة، وألسنة الفقهاء بمعنى العهد إلى الغير؛ إلاّ أنّ هذا المعنى قد يتعلّق بتمليك شخص شيئاً من ماله، وقد يرجع إلى تسليط في التصرّف، وقد يتعلّق بفعل آخر: كفكّ ملك بتحرير، أو وقف، وقد يرجع إلى أمر يتعلّق بنفس الموصي كأمر تجهيزه ودفنه، وقد يتعلّق بغير ذلك.

ففي رواية الجعفري[1]، عن أبي عبدالله ـ عليه السلام ـ: «قال: قال رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ: من لم يحسن وصيّته عند موته كان نقصاً في مروّته وعقله. قيل: يارسول الله وكيف يوصي الميّت؟ قال: إذا حضرته الوفاة واجتمع الناس إليه، قال: «اللّهمّ فاطر السماوات والأرض، عالم الغيب والشهادة، الرحمن الرحيم، [اللّهمّ][2] إنّي أعهد إليك في دار الدنيا أنّي أشهد أنْ لاإله إلاّ أنت، وحدك لاشريك لك، وأشهد أنّ محمّداً عبدك ورسولك، وأنّ الجنّة حقّ، والنار حقّ، والبعثَ حقّ، والحساب حقّ، والقبر[3] حقّ، والميزان حقّ، وأنّ الدّين كما وصفتَ، وأنّ الإسلام كما شرعتَ، وأنّ القول كما حدّثتَ، وأنّ القرآن كما أنزلتَ، وأنّك أنتَ الله الحقّ المبين، جزى الله محمّداً عنّا خير الجزاء، وحيّا الله محمّداً وآل محمّد عنّا بالسّلام.

اللّهمّ ياعُدّتي عند كُربتي، وياصاحبي عند شدّتي، وياوَلِيّ نعمتي، إلهي وإله آبائي لاتكلْني إلى نَفْسي طرفة عينٍ أبداً، فإنّك إن تكلني إلى نفسي طرفة عينٍ كنت أقرب من الشرّ، وأبعد من الخير. وآنِسْ في القبر وَحشتي، واجعلْ لي عهداً يوم ألقاك مَنشوراً، ثمّ يوصي بحاجته.

وتصديق هذه الوصيّة في القرآن في السورة الّتي ذكر فيها مريم قوله تعالى: ﴿لاَيَمْلِكُونَ الشَّفَاعَةَ إلاّ مَنِ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحمنِ عَهْداً﴾، فهذا عَهد الميّت.

والوصيّة حقّ على كلّ مسلم ومسلمة، وحقّ عليه أن يحفظ هذه الوصيّة ويعلمها.

وقال أميرالمؤمنين ـ عليه السلام ـ: علّمنيها رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ وقال رسول الله ـ

١ـ في الوسائل «... عن سليمان بن جعفر».

٢ـ مابين المعقوفتين من الوسائل.

٣ـ في الوسائل: «والقدر والميزان حق».

صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ: علّمنيها جبرئيل ـ عليه السلام ـ»[١] . . . .

ودعوى انصراف إطلاق الوصيّة في الكتاب والسنّة إلى التبرّع، مشكلة أيضاً[٢].

[انظر: نفس السورة، آية ١٨١، في حكم الوصيّة في مايكون معصية.]

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾

البقرة/١٨٣.

[انظر: بحوث حول القرآن وعلومه، في الخطابات الواردة في الشريعة.]

﴿أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾

البقرة/١٨٤.

أحكام الصوم

١ ـ سقوط الصوم عن المريض

يسقط الصوم عن المريض الذي يتضرّر به بلاخلاف ـ ظاهراً ـ. ويدلّ عليه ـ مضافاً إلى عمومات نفي الحرج والضرر ـ خصوص الآية والأخبار، قال اللّه سبحانه: **﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾**[٣].

١ـ الوسائل، ج١٣، ص٣٥٣، الباب ٣ من أبواب أحكام الوصية، ح١، مع اختلافٍ في بعض الكلمات، والآية من سورة مريم/ ٨٧.

٢ـ كتاب الوصايا (المتاجر، ج٢)، ص٢٥١؛ طبعة المؤتمر، ص٢٣.

٣ـ كتاب الصوم (كتاب الطهارة)، ص٦٠٦؛ طبعة المؤتمر، ص٢٧١.

٢ ـ إستمرار المرض إلى رمضان المقبل

إذا استمرّ بالمريض مرضه إلى رمضان القابل، فالأكثر على سقوط القضاء عنه ووجوب التصدّق عمّا فاته من الأيّام.

ويدلّ عليه الروايات المستفيضة، بل قيل: المتواترة... كرواية أبي الصلاح الكناني[١]، ورواية عليّ بن جعفر، عن أخيه ـ عليه السلام ـ[٢]، وبهذه يقيّد إطلاق الأدلّة الدالّة على وجوب القضاء على المريض من الكتاب [في قوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضاً... فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾]، والسنّة[٣]؛ ويطرح مادلّ على خلافها؛ لأنّه موافق للعامّة مخالف لعمل الجماعة. خلافاً للمحكيّ عن ابن بابويه[٤]: من وجوب القضاء، دون التكفير متمسّكاً بعموم الآية ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾، وهي مقيّدة بما مرّ[٥].

فإن استمرّ به المرض إلى رمضان المقبل فالمشهور ـ كما في المسالك[٦]، والحدائق[٧]، سقوط القضاء عنه ووجوب الفدية عليه،... خلافاً للمحكي عن ابن بابويه[٨]، وابن أبي عقيل[٩]، والحلّيّ، من وجوب القضاء من غير فدية[١٠]، وعن المنتهى[١١]، والتحرير[١٢] تقويته؛ لظاهر قوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ وهو ضعيف؛ لوجوب التخصيص ـ على تقدير صحّة التمسّك بالإطلاق،

١ـ الوسائل، ج٧، ص٢٤٥، الباب ٢٥ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح٣.
٢ـ الوسائل، ج٧، ص٢٤٧، الباب ٢٥ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح١.
٣ـ الوسائل، ج٧، ص١٦٠، الباب ٢٢ من أبواب من يصح منه الصوم.
٤ـ حكاه عنه المحقق في المعتبر، ج٢، ص٦٩٩.
٥ـ كتاب الصوم (كتاب الطهارة)، ص٦٠٧؛ طبعة المؤتمر، ص٢٨٦.
٦ـ المسالك، ج١، ص٦٠.
٧ـ الحدائق، ج١٣، ص٣٠١.
٨ـ حكاه عنه المحقّق في المعتبر، ج٢، ص٦٩٩.
٩ـ نقله عنه العلاّمة في المختلف، ص٢٤١.
١٠ـ السرائر، ج١، ص٣٩٥.
١١ـ المنتهى، ج٢، ص٦٠٣.
١٢ـ تحرير الأحكام، ج١، ص٨٣.

وعدم دعوى وروده مورد حكم آخر ـ فتدبّر[١].

٣ ـ وجوب التصدّق على ذي العطاش

ولا كلام في وجوب التصدّق عليه وعدم القضاء إذا لم يقدر عليه. وإنّما الكلام في وجوب القضاء عليه إذا برء، فذهب الأكثر إلى الوجوب ـ بل حكي عدم الخلاف ـ. ويدلّ عليه العمومات الدالّة على وجوب القضاء على المريض ـإذا برءـ من الكتاب [كقوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾] والسنّة[٢] ـ[٣].

٤ ـ جواز الإفطار للحامل المقرب

الحامل المقرب ـ وهي الّتي قَرُبَ زمان وضعها ـ والمرضعة القليلة اللّبن إذا خافتا على الولد أو النفس يجوز لهما الإفطار بلاخلاف ظاهر، وعن المنتهى: أنّ عليه إجماع فقهاء الإسلام[٤].

ويدلّ عليه ـ مضافاً إلى عمومات نفي العسر والحرج والضرر ـ رواية محمّدبن مسلم[٥]... و[الرواية الّتي] في تفسير قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ﴾ قال ـعليه السلام ـ: «المرأة تخاف على ولدها»[٦] ـ[٧].

٥ ـ حكم الإفطار للشيخ والشيخة

لاخلاف ظاهراً في جواز الإفطار للشيخ والشيخة، سواء عجزا عن الصوم

١ـ كتاب الصوم (كتاب الطهارة)، ص٥٩١؛ طبعة المؤتمر، ص٢٣٣.
٢ـ الوسائل، ج٧، ص١٦٠، الباب ٢٢ من أبواب من يصحّ منه الصوم.
٣ـ كتاب الصوم (كتاب الطهارة)، ص٦٠٧؛ طبعة المؤتمر، ص٢٨٢.
٤ـ المنتهى، ج٢، ص٦١٩.
٥ـ الوسائل، ج٧، ص١٥٣، الباب ١٧ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح١؛ التهذيب، ج٤، ص٢٣٩، ح٧٠١، مع اختلاف يسير.
٦ـ تفسير العيّاشي، ج١، ص٧٩، ح١٨٠.
٧ـ كتاب الصوم (كتاب الطهارة)، ص٦٠٦؛ طبعة المؤتمر، ص٢٧٤.

أصلاً، أو شقّ عليهما. ويدلّ عليه ـ مضافاً إلى العمومات ـ خصوص الرواية الآتية، ولاخلاف أيضاً ـ على الظاهر ـ في وجوب التصدّق مع شقّ الصوم، وإنّما الخلاف في موضعين:

أحدهما: وجوب التصدّق على العاجز عن الصوم رأساً، فإنّ المحكيّ عن المفيد[١]، والمرتضى[٢]، وابن زهرة[٣]، والحلبي[٤]، والديلمي[٥]، والحلي[٦]، والعلاّمة في المختلف[٧]، والمحقّق والشهيد الثانيين[٨]، عدم وجوب التصدّق في هذه الصورة، وعن الانتصار دعوى الإجماع عليه[٩]، وعن الغنية، نفي الخلاف عنه[١٠]، وحكي عن الأكثر، للأصل والخبر «رجل شيخ لايستطيع القيام إلى الخلاء، ولايمكنه الركوع، والسجود، فقال: **ليؤمّ برأسه إيماءاً**... إلى أن قال: قلت له: فالصيام؟ فقال ـ عليه السلام ـ: **إذا كان في ذلك الحدّ، فقد وضع اللّه تعالى عنه، وإن كانت له مَقْدرة، فصدقة مدّ من طعام بدل كلّ يوم أحبّ إليّ، وإن لم يكن له يسار فلاشيء عليه»**[١١].

وضعفه مجبور بالإجماع؛ وعدم الخلاف ـ المحكيّين ـ فيخصّص إطلاق روايات كأنّه دعى جماعة من الأصحاب كالقديمين[١٢]، والصدوقين[١٣]، والشيخ[١٤]، والقاضي.[١٥]

١ـ المقنعة، ص٣٥١.
٢ـ رسائل الشريف المرتضى (المجموعة الثالثة)، ص٥٦.
٣ـ الغنية (الجوامع الفقهية)، ص٥٠٩.
٤ـ الكافي في الفقه، ص١٨٢.
٥ـ المراسم (الجوامع الفقهية)، ص٥٧٦.
٦ـ السرائر، ج١، ص٤٠٠.
٧ـ المختلف، ص٢٤٤.
٨ـ جامع المقاصد، ج٣، ص٨٠؛ الروضة البهية، ج٢، ص١٢٨.
٩ـ الانتصار، ص٦٨.
١٠ـ الغنية (الجوامع الفقهية)، ص٥٠٩.
١١ـ الوسائل، ج٧، ص١٥١، الباب ١٥ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح١٠، مع اختلاف يسير.
١٢ـ حكاه عنهما العلامة قدّس سرّه في المختلف، ص٢٤٤.
١٣ـ والصدوق حكاه عنهما العلامة قدّس سرّه في المختلف، ص٢٤٤.
١٤ـ المبسوط، ج١، ص٢٨٥.
١٥ـ المهذّب، ج١، ص١٦٩.

والفاضلين[١]، وابن فهد[٢]، والشهيد[٣]، ـ على ماحكي عنهم ـ إلى القول بوجوب الصدقة مطلقاً....

ورواية الحلبي، عن أبي عبدالله ـ عليه السلام ـ: **«قال: سألته عن رجل كبير يضعف عن صوم شهر رمضان؟ فقال: يتصدّق بما يجزي عنه طعام مسكين لكلّ يوم»**[٤]. ونحوها أخبار أخر.

ولكن في صلاحيّة ذلك الخبر لتقييد هذه تأمّل؛ لعدم صراحته في استحباب التصدّق أوّلاً، وضعفه ثانياً.

وأمّا الإجماع وعدم الخلاف ـ المحكيان ـ فموهونان بمصير جماعة كثيرة من أجلاّء القدماء والمتأخّرين على الخلاف ـ كما عرفت ـ.

مضافاً إلى معارضة الخبر بالخبر المحكيّ في تفسير قوله تعالى: **﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ...﴾ أنّه الشيخ الكبير الّذي لايستطيع، والمريض»**[٥].

فتبقى العمومات على كثرتها سليمة عن المعارض، فالقول بالوجوب لعلّه أقوى، وأحوط، وإن كان للتأمّل فيه ـ أيضاً ـ مجال من جهة إمكان دعوى ظهورها في من يشقّ عليه، مع التأمّل في دلالة الجملة الخبريّة على الوجوب[٦].

فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ

البقرة/١٨٥

١ـ شرائع الإسلام، ج١، ص٢١٠؛ قواعد الأحكام، ج١، ص٦٧.
٢ـ المقتصر، ص١٢١.
٣ـ الدروس، ص٧٨.
٤ـ الوسائل، ج٧، ص١٥١، الباب ١٥ من أبواب من يصح منه الصوم، ح٩.
٥ـ الوسائل، ج٧، ص١٥١، الباب ١٥ من أبواب من يصح منه الصوم، ح٧.
٦ـ كتاب الصوم (كتاب الطهارة)، ص٦٠٦؛ طبعة المؤتمر: ص٢٧٨.

وجوب الإفطار على المسافر

لاخلاف في وجوب الإفطار على المسافر وعدم صحّة الصوم منه ووجوب القضاء عليه ـ ولو صام في السفر ـ في الجملة، وإنّما الخلاف في مواضع:

الأوّل: في أنّ الإفطار هل هو مشروط بخروج المسافر قبل الزوال؟ فلو خرج بعده أتمّ الصوم مطلقاً، أو بالعزم على السفر من اللّيل، فإن بدا له في النهار لم يفطر مطلقاً، أو مشروط بكلا الأمرين، ومع عدمهما ـ ولو بعدم أحدهما ـ يتمّ الصوم، أو غير مشروط بشيء منهما أصلاً، بل يفطر مطلقاً ـ ولو خرج بعد الزوال ولم يعزم عليه من اللّيل ـ؟ أقوال، أوسطها أوّلها، وهو المشهور، للروايات المستفيضة:... .

ومنها: رواية أخرى له ـ أيضاً ـ عن أبي عبداللّه ـ عليه السلام ـ: «**قال: إذا خرج الرجل في شهر رمضان بعد الزوال أتمّ الصيام، وإن خرج قبل الزوال أفطر**»[١].

وبها ـ لاستجماعها للمرجّحات الداخليّة كأخصيّتها بالنسبة إلى الأدلّة الآتية وصحّة بعضها و كثرتها، وللمرجّحات الخارجيّة من اشتهار مضمونها سيّما بين القدماء، وموافقة الحكم الأوّل من حكميها وهو: الإفطار قبل الزوال، لعموم الكتاب، والسنّة[٢] من وجوب الإفطار على المسافر مطلقاً وموافقة الحكم الثاني منهما للإجماع المحكي عن الخلاف[٣] ـ يرفع اليد عن كلّ ماخالفها من المطلقات الدالّة على وجوب الإفطار مطلقاً كتاباً وسنّة، والناصّة في جواز الإفطار ولو خرج بقليل قبل الغروب ـ الّتي هي أدلّة القول الأخير ـ كرواية عبدالأعلى «في الرجل يريد السفر في شهر رمضان؟ قال: **يفطر وإن خرج قبل أن تغيب الشمس بقليل**»[٤] ـ[٥].

١ـ الوسائل، ج٧، ص١٣٢، الباب ٥ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح٤، مع اختلاف يسير.
٢ـ الوسائل، ج٧، ص١٢٣، الباب ٤ من أبواب من يصحّ منه الصوم.
٣ـ الخلاف، ج٢، ص٢١٩، كتاب الصوم، المسألة: ٨٠.
٤ـ الوسائل، ج٧، ص١٣٤، الباب ٥ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح١٤.
٥ـ كتاب الصوم (كتاب الطهارة)، ص٦٠٤؛ طبعة المؤتمر، ص٢٥٧.

وجوب القضاء على من فاته الصيام

الظاهر أنّه لاخلاف في أنّ من فاته صيام شهر رمضان لعذر، أو أفسده، أو تركه عمداً، أو سهواً، فعليه القضاء؛ إلاّ ماخرج بالدليل.

ويمكن أن يستدلّ لهذا الأصل بوجوه:

الأوّل: قوله تعالى: ﴿وَلِتُكْمِلُواْ الْعِدَّةَ﴾. دلّت الآية على أنّ اللّه سبحانه يريد إكمال العدّة، أي: عدّة أيّام رمضان بالصيام.... .

فالأولى الاستدلال بقوله ـ عليه السلام ـ في صحيحة ابن سنان: **«من أفطر شيئاً من شهر رمضان في عذر، فإن قضاه متتابعاً فهو أفضل، وإن قضاه متفرّقاً فحسن»**[1].

دلّ على تخيير كلّ من أفطر لعذر بين تفريق القضاء وتتابعه، فدلّ على وجوب أصل القضاء على كلّ مفطر لعذر، ويلحقه المتعمّد في الإفطار بالإجماع القطعي، وخصوص الأخبار الّتي قد مضت في وجوب الكفّارة أيضاً.

لكنّ الرواية، إنّما تدلّ على صورة تحقّق الإفطار. وقد عرفت أنّ عنوان الإفطار غير عنوان الإفساد، كما إذا نوى الإفطار بناءاً على فساد الصوم به، وكذا عنوان عدم الصوم، أو تركه لأجل الإخلال بالنيّة [إلى مابعد الزوال] نسياناً ـ وإن لم يتناول مفطراً ـ .

ومثله يرد على الاستدلال بمثل التعليل في رواية سماعة ـ المتقدّمة في مسألة الإفطار بظنّ دخول اللّيل ـ في قوله ـ عليه السلام ـ: **«على الّذي أفطر قضاء ذلك اليوم، إنّ اللّه عزّ وجلّ يقول: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾[2]، فمن أكل قبل أن يدخل اللّيل فعليه القضاء؛ لأنّه أكل متعمّداً»**[3] ـ[4].

١ـ الوسائل، ج٧، ص٢٤٩، الباب ٢٦ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح٤.

٢ـ البقرة/١٨٧.

٣ـ الوسائل، ج٧، ص٨٧، الباب ٥٠ من أبواب وجوب القضاء، ح١، مع اختلاف يسير.

٤ـ كتاب الصوم (كتاب الطهارة)، ص٥٩٠؛ طبعة المؤتمر، ص٢٢٧.

القول في البرائة في الشبهة الغير المحصورة

والمعروف فيها عدم وجوب الاجتناب، ويدلّ عليه وجوه:... .

الثاني: ماستدلّ به جماعة من لزوم المشقّة في الاجتناب، ولعلّ المراد به لزومه في أغلب أفراد هذه الشبهة لأغلب أفراد المكلّفين، فيشمله عموم قوله تعالى: **﴿يُرِيدُ اللّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَيُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾**؛ وقوله تعالى: **﴿ماجَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾**[١]؛ بناءاً على أنّ المراد أنّ ماكان الغالب فيه الحرج على الغالب، فهو يرتفع عن جميع المكلّفين، حتّى من لاحرج بالنسبة إليه. وهذا المعنى وإن كان خلاف الظاهر، إلاّ أنّه يتعيّن الحمل عليه بمعونة ماورد[٢] من إناطة الأحكام الشرعيّة وجوداً وعدماً، بالعسر واليسر الغالبين.

وفي هذا الاستدلال نظر؛ لأنّ أدلّة نفي العسر والحرج من الآيات والروايات لاتدلّ إلاّ على أنّ ماكان فيه ضيق على مكلّف فهو مرتفع عنه؛ وأمّا ارتفاع ماكان ضيقاً على الأكثر عمّن هو عليه في غاية السهولة فليس فيه امتنان على أحد؛ بل فيه تفويت مصلحة التكليف من غير تداركها بالتسهيل[٣].

[انظر: سورة الحجرات، آية ٦، في حجيّة الظنّ.]

أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَآئِكُمْ ... وَكُلُواْ وَاشْرَبُواْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّواْ الصِّيَامَ إِلَى الَّيْلِ

البقرة/١٨٧.

١ـ الحجّ / ٧٨.

٢ـ الوسائل، ج٨، ص٣٩، الباب ٢١ من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه، ح٥، وج٦، ص١١٣، الباب ٢٤ من أبواب الدين والقرض، ح٢.

٣ـ فرائد الأُصول، ص٤٣٠؛ الطبعة الحجريّة، ص٢٥٧.

مفهوم الصوم

الصوم لغة ـ كما عن الجوهريّ وجماعة ـ «هو الإمساك»[١]، وعن ابن دريد: كلّ شيءٍ سكنت حركته فقد صام صوماً[٢].

وفي عرف الشارع، أو المتشرّعة ـ على مافي الشرائع[٣]، والنافع[٤] ـ: هو الكفّ عن المفطرات «مع النيّة». ونقض في طرده بالكفّ عنها مع النيّة وقتاً مّا.

وقد يذبّ عنه: بأنّ المراد بالنيّة: النيّة الشرعيّة، وهي لاتتعلّق بغير الزمان المخصوص.

وفيه: أنّ عدم مشروعيّة النيّة في غير الزمان المخصوص لأجل عدم كون المنويّ صوماً شرعيّاً، لالعدم شرعيّة أصل نيّته، فيرجع الأمر إلى وجوب إخراج مثل ذلك عن حدّ الصوم الشرعيّ.

فالأحسن أن يقال: إنّ هذا تعريف للصوم مع قطع النظر عن اعتبار وقوعه في الزمان المخصوص، بأن يجعل اليوم ظرفاً له خارجاً عن مفهومه، كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾[٥].

الإمساك عن تعمّد البقاء على الجنابة

«و» كما يجب الإمساك عن تعمّد إحداث الجنابة في أثناء النهار، فيجب «عن تعمّد البقاء على الجنابة، الحاصلة بالاختيار، أو بغيره «حتّى يطلع الفجر» على المشهور المعروف عن غير شاذّ...

١ـ الصّحاح، ج٥، ص١٩٧٠، مادة «صوم».

٢ـ جمهرة اللّغة، ج٢، ص٨٩٩، وفيه: «فقد صام يصوم صوماً».

٣ـ شرائع الإسلام، ج١، ص١٨٧.

٤ـ المختصر النافع، ص٦٥.

٥ـ كتاب الصوم (كتاب الطهارة)، ص٥٧٢؛ طبعة المؤتمر، ص١٥.

خلافاً للمحكيّ عن ظاهر المقنع[١]، والرسالة الرضاعيّة للسيّد الداماد[٢]، وعن الأردبيلي الميل إليه[٣]، وعن الذخيرة تقويته[٤]؛ لعموم آية الرخصة في الرفث إلى النساء ليلة الصوم الصادق في جزئها الأخير.

وخصوص آية الإذن في المباشرة ـ كالأكل والشرب ـ إلى أن يتبيّن الخيط الأبيض.... .

والكلّ ضعيف لمنع العموم في [أوّل] الآية، لورود إطلاقها في مقام جواز أصل الرفث في اللّيل ـ في مقابل النهار ـ، ومنع شمول الغاية في [آخر] الآية لغير الجملة الأخيرة، مع وجوب تخصيصها ـ على تقدير العموم ـ بالأخبار الكثيرة السليمة عن مزاحمة ماذكر من الأخبار المخالفة للمشهور الموافقة للجمهور، كما في المعتبر[٥]، وقد أشار إليه مولانا الرضا ـ عليه السلام ـ بحكايته عن أبيه ـ عليه السلام ـ عن عايشة[٦]، مع أنّ المتعارف في ذلك نسبته إلى آبائه ـ صلوات اللّه عليهم ـ؛ مع إمكان حملها على بعض المحامل كالعذر ـ ولو للنبيّ ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ كما في التهذيب[٧]، والمعتبر[٨]، أو النوم بقصد الاغتسال مع اعتياد الانتباه[٩].

الأكل والشرب بظنّ بقاء اللّيل

ثمّ إنّ الظاهر جواز التناول مع الظنّ ببقاء اللّيل، تعويلاً على استصحاب اللّيل ـ بمعنى عدم طلوع الفجر ـ بالكتاب، والسنّة، والإجماع، والعقل.

١ـ المقنع (الجوامع الفقهيّة)، ص١٦.

٢ـ كلمات المحققين، ص٧٤.

٣ـ مجمع الفائدة والبرهان، ج٥، ص٣٥.

٤ـ ذخيرة العباد، ص٤٩٧.

٥ـ المعتبر، ج٢، ص٦٥٥.

٦ـ الوسائل، ج٧، ص٣٩، الباب ١٣ من أبواب مايمسك عنه الصائم، ح٦.

٧ـ التهذيب، ج٤، ص٢١٣، ح٦١٩، ٦٢٠.

٨ـ المعتبر، ج٢، ص٦٥٥.

٩ـ كتاب الصوم (كتاب الطهارة)، ص٥٧٣؛ طبعة المؤتمر، ص٢٨.

قال اللّه تعالى: ﴿حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ﴾ الآية. جعل غاية جواز الأكل والشرب: تبيّنُ النهار لا وجوده الواقعيّ. وللموثّق: «في رجلين قاما فنظرا إلى الفجر، فقال أحدهما: هو ذا؛ وقال الآخر: ماأرى شيئاً. قال: **فليأكل الّذي لم يتبيّن له الفجر، وقد حرم على الّذي زعم أنّه رأى الفجر، إنّ اللّه عزّ وجلّ يقول: ﴿كُلُواْ وَاشْرَبُواْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ﴾**»[1].

وفي أخرى: «قلت له: آكُلُ حتّى أشكّ؟ قال: **كُلْ حتّى لاتشكّ**»[2].

ومقتضى أكثرها: جواز التناول مع الشكّ بعد الفحص. ومقتضى الاستصحاب والرواية الأخيرة: جواز التناول مع عدم الفحص والشكّ ـ أيضاً ـ. وقد يتوهّم هذا في الآية ـ أيضاً ـ وهو فاسد؛ لأنّ الظاهر منها: التبيّن للناظر[3].

صوم المغمى عليه

وأمّا المغمى عليه فقد ذهب الأكثر إلى عدم صحّة صومه وإن عرض الإغماء لحظة.

واستدلّ عليه[4]، تارة بأنّ التكليف فرع العقل، وهو مفقود في المغمى عليه وتارة بسقوط القضاء عنه للأخبار[5] الدالّة عليه، فيسقط الأداء أيضاً.

وثالثة برواية ابن سنان: «**كلّما غلب اللّه عليه فليس على صاحبه شيء**»[6].

ويرد على الأوّل: أنّ اشتراط التكليف بالعقل مسلّم، لكن نقول: إنّه إذا كلّف الشارع بفعل له استمرار و امتداد فلادليل على اشتراط اتّصاف المكلّف بأهليّة التكليف مطلقاً ـ أو بخصوص ذلك الشيء ـ في جميع آنات هذا الفعل المستمرّ الممتدّ لامن العقل، ولامن النقل... .

١ـ الوسائل، ج٧، ص٨٥، الباب ٤٨ من أبواب مايمسك عنه الصائم، ح١.

٢ـ الوسائل، ج٧، ص٨٦، الباب ٤٩، من أبواب مايمسك عنه الصائم، ح١ و٢.

٣ـ كتاب الصوم (كتاب الطهارة)، ص٥٧٨؛ طبعة المؤتمر، ص٦٤.

٤ـ انظر: المعتبر، ج٢، ص٦٩٦؛ المنتهى، ج٢، ص٥٨٥؛ التذكرة، ج١، ص٢٦٧.

٥ـ الوسائل، ج٧، ص١٦١، الباب ٢٤ من أبواب من يصح منه الصوم.

٦ـ الوسائل، ج٧، ص١٦١، الباب ٢٤ من أبواب من يصح منه الصوم، ح٣.

ولعلّ ممّا ذكرنا يظهر الجواب عمّا يقال: من أنّ التكليف بالأمر المركّب يستدعي كون كلّ جزء منه مقدوراً، فمالم يقدر على بعض أجزائه لم يحسن التكليف بهذا المركّب؛ لأنّ مقتضى عدم القدرة على هذا البعض عدم كون تركه الموجب لترك المركّب سبباً للعقاب، ومقتضى التكليف بالمركّب استحقاق العقاب على تركه.

وإذا عرض الإغماء في الأثناء زال قدرته على الإمساك في هذا الجزء، فلايحسن تكليفه بالصوم ـ الّذي هو عبارة عن الإمساك في مجموع النهار ـ.

فَمَنْ عَلِمَ اللّه سبحانه بأنّه يغمى [عليه] في أثناء النهار، فليس مكلّفاً بالصوم في متن الواقع ـ بناءاً على قبح الأمر مع علم الآمر بانتفاء الشرط ـ وإن وجب عليه في الظاهر ـ قبل حصول الإغماء ـ الإمساك عن المفطرات، إلاّ أنّ عروضه كاشف عن عدم وجوبه.

توضيح الجواب ـ على وجه لايبقى معه شكّ وارتياب ـ: أنّ قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ خطاب عامّ، ومعناه: أنّه يجب عليكم أيّها البالغون العاقلون الملتفتون إلى توجّه الخطاب أن تمسكوا عن الأمور المخصوصة طول اليوم، فإذا عرضنا هذا التكليف على العقل ـ الّذي هو الحاكم بوجوب إطاعة اللّه سبحانه ـ وجدناه حاكماً بأنّه يجب عليكم أن لاترتكبوا عمداً شيئاً ممّا وجب امساكه عليكم، فإذا فعلتم ذلك فقد أطعتم اللّه وامتثلتم أوامره، ولايقدح في ذلك ارتكاب شيء منها في حال عدم الالتفات ـ فضلاً عن مجرّد عروض الحالة مع عدم الارتكاب ـ[1].

موجبات الإفطار

«و» كذا يفسد الصوم بفعل المفطر مع الغلط «بالغروب للتقليد» الغير المجوّز له «أو الظلمة الموهمة». أمّا الحكم بالفساد، ووجوب القضاء ـ في الأوّل ـ فمشهور، بل عن الخلاف[2]، والغنية[3]، الإجماع عليه... .

١ـ كتاب الصوم (كتاب الطهارة)، ص٦١٠؛ طبعة المؤتمر، ص٣٠٨.

٢ـ الخلاف، ج٢، ص١٧٥، كتاب الصوم، المسألة: ١٤.

٣ـ الغنية (الجوامع الفقهيّة)، ص٥٠٩.

مضافاً إلى عموم التعليل في ذيل رواية سماعة، عن أبي عبدالله ـ عليه السلام ـ «في قوم صاموا شهر رمضان فغشيهم سحاب أسود عند غروب الشمس، فرأوا أنّه اللّيل، فأفطر بعضهم [ثمّ إنّ السحاب انجلى فإذا الشمس][1]، فقال: **على الّذي أفطر صيام ذلك اليوم، إنّ الله عزّ وجلّ يقول: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾؛ فمن أكل قبل أن يدخل اللّيل فعليه قضاؤه؛ لأنّه أكل متعمّداً»**[2]. وضعفها منجبر بما عرفت[3].

الإفطار بسبب الظلمة

«و» يجب القضاء ـ أيضاً ـ بالإفطار «للظلمة الموهمة» أي: المخيّلة في بادي النظر «دخول اللّيل» وإن قطع به، مع عدم دخوله واقعاً، لما مرّ ـ من انتفاء حقيقة الصوم المقتضي لوجوب القضاء ـ وللصحيح عن أبي بصير وسماعة ـ كما في المسالك[4]، وغيره ـ عن أبي عبدالله ـ عليه السلام ـ «في قوم صاموا شهر رمضان، فغشيهم سحاب أسود عند غروب الشمس، فرأوا أنّه اللّيل [فأفطر بعضهم، ثمّ إنّ السحاب انجلى فإذا الشمس][5]، فقال: **على الّذي أفطر صيام ذلك اليوم، إنّ الله عزّ وجلّ يقول: ﴿أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ فمن أكل قبل أن يدخل اللّيل فعليه قضاؤه؛ لأنّه أكل متعمّداً»**[6].

والخدشة في سندها؛ بأنّ فيه «محمّدبن عيسى عن يونس» أو اشتراك «أبي بصير» وعدم إيمان «سماعة» غير مسموعة، مضافاً إلى أنّ «يونس» من أصحاب الإجماع.

ونحوها: الخدشة في دلالتها بعدم دلالتها على القضاء ـ بناءاً على أنّ المراد من

١ـ الزيادة من الوسائل.

٢ـ الوسائل، ج٧، ص٨٧، الباب ٥٠ من أبواب مايمسك عنه الصائم، ح١.

٣ـ كتاب الصوم (كتاب الطهارة)، ص٥٩٤؛ طبعة المؤتمر، ص١٣٣.

٤ـ المسالك، ج١، ص٥٦.

٥ـ الزيادة من الوسائل.

٦ـ الوسائل، ج٧، ص٨٧، الباب ٥٠ من أبواب مايمسك عنه الصائم، ح١.

صيام ذلك اليوم إتمامه، وكون وجوب القضاء لمن أكل قبل دخول اللّيل إشارة إلى من أكل بعد انكشاف الخطأ ـ لأنّ في ذلك مخالفة للظاهر.

ثمّ إنّ ظاهر الرواية أنّهم تخيّلوا ذلك السحاب اللّيل، يعني: توهّموا ظلمته ظلمة اللّيل، والظاهر عدم رضا الشارع بالإفطار بمثل هذا التخيّل البدويّ ـ وإن بلغ القطع ـ إلاّ أنّ في صورة القطع غير مكلّف بالإمساك، وهو لاينافي وجوب القضاء[1].

لزوم تجديد النيّة بعد نيّة الخلاف

ثمّ إنّ صريح كلام المصنّف ـ قدّس سرّه ـ في المنتهى[2]، ـ على ماحكي عنه ـ تبعاً للمحقّق في الشرائع[3]، توقّف صحّة الصوم بعد نيّة الخلاف على تجديد النيّة.

وقد يناقش في ذلك ـ تبعاً لما في المدارك[4] ـ: بأنّ نيّة الخلاف إذا لم تكن مؤثّرة في البطلان فلاحاجة إلى تجديدها.

ولعلّ منشأ المناقشة: أنّ الترك في كلّ جزء إذا لم يلزم مصاحبته لاستمرار النيّة فلافرق بين الجزء الأخير وماقبله.

ودعوى: أنّ الجزء الأخير لايجوز فيه نيّة الإفطار ـ وإن جازت في ماقبله ـ يحتاج إلى دليل فارق.

هذا، ويمكن أن يقال: إنّ الإطاعة بالصوم إلى اللّيل وامتثال قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾، لايحصل عرفاً إلاّ إذا تعقّب قصد الإفطار برجوع واستمرار على النيّة الأُولى إلى اللّيل[5].

[انظر: نفس السورة، آية ١٨٥، في وجوب القضاء على من فاته الصيام.]

١ـ كتاب الصوم (كتاب الطهارة)، ص٥٧٩؛ طبعة المؤتمر، ص٦٨.

٢ـ المنتهى، ج٢، ص٥٦٩.

٣ـ شرائع الإسلام، ج١، ص١٨٨.

٤ـ مدارك الأحكام، ج٦، ص٤١.

٥ـ كتاب الصوم (كتاب الطهارة)، ص٥٨٧؛ طبعة المؤتمر، ص١٢٧.

﴿وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ﴾

البقرة ١٨٨.

[انظر: سورة النساء، آية ٢٩، في أدلّة خيار الغبن، وجريانه في كلّ معاوضة ماليّة؛ وسورة المائدة، آية١، حول أنّ الأصل في البيع اللزوم.]

﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾

البقرة/١٩٤.

تعريف المثليّ والقيميّ

وقد استدلّ في المبسوط[1]، والخلاف[2]، على ضمان المثليّ بالمثل، والقيميّ بالقيمة، بقوله تعالى: ﴿فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَااعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾ بتقريب أنّ مماثل ﴿مااعتدى﴾ هو المثل في المثلي، والقيمة في غيره، واختصاص الحكم بالمتلف عدواناً لايقدح بعد عدم القول بالفصل.

وربّما يناقش في الآية؛ بأنّ مدلولها اعتبار المماثلة في مقدار الاعتداء، لاالمعتدى به وفيه نظر.

نعم، الإنصاف عدم وفاء الآية كالدليل السابق عليه بالقول المشهور؛ لأنّ مقتضاهما وجوب المماثلة العرفيّة في الحقيقة والماليّة، وهذا يقتضي اعتبار المثل حتّى في القيميّات، سواء وجد المثل فيها، أم لا. أمّا مع وجود المثل فيها، كما لو أتلف ذراعاً من كرباس طوله عشرون ذراعاً متساوية من جميع الجهات، فإنّ مقتضى العرف والآية إلزام الضامن بتحصيل ذراع آخر من ذلك ولو بأضعاف قيمته، ودفعه

١ـ المبسوط، ج٣، ص٦٠.

٢ـ الخلاف، ج٢، ص٤٠٢.

إلى مالك الذراع المتلف، مع أنّ القائل بقيميّة الثوب لايقول به.

وكذا لو أتلف عليه عبداً، وله في ذمّة المالك بسبب القرض، أو السلم عبد موصوف بصفات التالف، فإنّهم لايحكمون بالتهاتر القهريّ كما يشهد به ملاحظة كلماتهم في بيع عبد من عبدين.

نعم، ذهب جماعة منهم الشهيدان في الدروس[1]، والمسالك[2] إلى جواز ردّ العين المقترضة، إذا كانت قيميّة، لكن لعلّه من جهة صدق أداء القرض بأداء العين، لامن جهة ضمان القيميّ بالمثل. ولذا اتّفقوا على عدم وجوب قبول غيرها، وإن كان مماثلاً لها من جميع الجهات. وأمّا مع عدم وجود المثل للقيميّ التالف، فمقتضى الدليلين عدم سقوط المثل من الذمّة بالتعذّر، كما لو تعذّر المثل في المثليّ، فيضمن بقيمته يوم الدفع كالمثليّ ولايقولون به، وأيضاً، فلو فرض نقصان المثل عن التالف من حيث القيمة نقصاناً فاحشاً، فمقتضى ذلك عدم وجوب إلزام المالك بالمثل؛ لاقتضائهما اعتبار المماثلة في الحقيقة والماليّة.

مع أنّ المشهور كما يظهر من بعض إلزامه به، وإن قوّى خلافه بعض، بل ربّما احتمل جواز دفع المثل ولو سقط من القيمة بالكلّيّة، وإن كان الحقّ خلافه. فتبيّن أنّ النسبة بين مذهب المشهور ومقتضى العرف، والآية، عموم من وجه؛ فقد يضمن بالمثل بمقتضى الدليلين، ولايضمن به عند المشهور، كما في المثالين المتقدّمين، وقد ينعكس الحكم كما في المثال الثالث. وقد يجتمعان في المضمون به، كما في أكثر الأمثلة.

ثمّ إنّ الإجماع على ضمان القيميّ بالقيمة على تقدير تحقّقه لايجدي بالنسبة إلى مالم يجمعوا على كونه قيميّاً، ففي موارد الشكّ يجب الرجوع إلى المثل بمقتضى الدليل السابق وعموم الآية، بناءاً على ماهو الحقّ المحقّق من أنّ العامّ المخصّص بالمجمل مفهوماً المتردّد بين الأقلّ والأكثر لايخرج عن الحجّيّة بالنسبة

١ـ الدروس، ج٣، ص٣٢٠.

٢ـ المسالك، ج١، ص٢٢٠.

إلى موارد الشكّ[١].

حكم تعذّر المثل في المثليّ

السادس: لو تعذّر المثل في المثليّ، فمقتضى القاعدة وجوب دفع القيمة مع مطالبة المالك؛ لأنّ منع المالك ظلم؛ وإلزام الضامن بالمثل منفيّ بالتعذّر، فوجب القيمة جمعاً بين الحقّين.

مضافاً إلى قوله تعالى: ﴿فَاعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَااعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾ فإنّ الضامن إذا أُلزم بالقيمة مع تعذّر المثل لم يعتدّ عليه أزيد ممّا اعتدى[٢].

ضمان القيميّ

السابع: لو كان التالف المبيع فاسداً قيميّاً، فقد حكي الاتّفاق على كونه مضموناً بالقيمة. ويدلّ عليه الأخبار المتفرّقة في كثير من القيميّات... .

فالمرجع في وجوب القيمة في القيمي... هو الإجماع،... خصوصاً مع الاستدلال عليه... بقوله تعالى: ﴿فَاعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَااعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾؛ بناءاً على أنّ القيمة مماثل للتالف في الماليّة؛ فإنّ ظاهر ذلك جعلها من باب الأقرب إلى التالف بعد تعذّر المثل[٣].

أحكام الغصب

مسألة: لو كان له طعام على غيره فطالبه به في غير مكان حدوثه في ذمّته فهنا مسائل ثلاث... الثالثة: أن يكون الاستقرار من جهة الغصب، فالمحكيّ[٤] عن الشيخ

١- كتاب البيع (المكاسب)، ص١٠٦.

٢- كتاب البيع (المكاسب)، ص١٠٧.

٣- كتاب البيع (المكاسب)، ص١٠٩.

٤- حكاه في الجواهر، ج٢٣، ص١٨١.

والقاضي: أنّه لايجوز مطالبته بالمثل في غير بلد الغصب.

ولعلّه لظاهر قوله تعالى: ﴿فَاعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَااعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾؛ فإنّ مافي ذمّته هو الطعام الموصوف بكونه في ذلك البلد، فإنّ مقدار ماليّة الطعام يختلف باختلاف الأماكن، فإنّ المالك لمقدار منه في بلد قد يعدّ غنيّاً، والمالك لأضعافه في غيره يعدّ فقيراً، فالمماثلة في الصفات موجودة لافي الماليّة، لكنّه ينتقض بالمغصوب المختلف قيمته باختلاف الأزمان، فإنّ اللاّزم على هذا عدم جواز مطالبته بالمثل في زمان غلائه. وحلّه: أنّ المماثلة في الجنس والصفات هي المناط في التماثل العرفيّ من دون ملاحظة الماليّة. ولولاقاعدة نفي الضرر، وانصراف إطلاق العقد في مسألتي القرض، والسلم؛ لتعيّن ذلك فيهما أيضاً[١].

[انظر: سورة الشورى، آية ٤٠، في قاعدة لاضرر.]

﴿وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾

البقرة/١٩٥.

حجيّة مطلق الظنّ

فلنشرع في الأدلّة الّتي أقاموها على حجّيّة الظنّ من غير خصوصيّة للخبر يقتضيها نفس الدليل وإن اقتضاها دليل آخر، وهو كون الخبر مطلقاً أو خصوص قسم منه متيقّن الثبوت من ذلك الدليل إذا فرض أنّه لايثبت إلاّ الظنّ في الجملة ولايثبته كلّيّة. وهي أربعة:

الأوّل: أنّ في مخالفة المجتهد لما ظنّه من الحكم الوجوبيّ، أو التحريميّ مظنّة للضرر، ودفع الضرر المظنون لازم.

أمّا الصغرى، فلأنّ الظنّ بالوجوب ظنّ باستحقاق العقاب على الترك، كما أنّ

١ـ الخيارات (المكاسب)، ص٣١٨.

الظنّ بالحرمة ظنّ باستحقاق العقاب على الفعل، أو لأنّ الظنّ بالوجوب ظنّ بوجود المفسدة في الترك، كما أنّ الظنّ بالحرمة ظنّ بالمفسدة في الفعل؛ بناءً على قول «العدليّة» بتبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد. وقد جعل في النهاية كلاً من الضررين دليلاً مستقلاً على المطلب.

وأُجيب عنه بوجوه:

أحدها: ماعن الحاجبيّ، وتبعه غيره، من منع الكبرى، وأنّ دفع الضرر المظنون إذا قلنا بالتحسين والتقبيح العقليّين احتياط مستحسن لاواجب. وهو فاسد؛ لأنّ الحكم المذكور حكم إلزاميّ أطبق العقلاء على الالتزام به في جميع أُمورهم وذمّ من يخالفه. ولذا استدلّ به المتكلّمون في وجوب شكر المنعم الّذي هو مبنى وجوب معرفة اللّه تعالى، ولولاه لم يثبت وجوب النظر في المعجزة ولم يكن للّه على غير الناظر حجّة. ولذا خصّوا النزاع في الحظر والإباحة في غير المستقلاّت العقليّة بما كان مشتملاً على منفعة وخالياً عن أمارة المفسدة، فإنّ هذا التقييد يكشف عن أنّ مافيه أمارة المضرّة لانزاع في قبحه. بل الأقوى كما صرّح به الشيخ في العدّة[1] في مسألة الإباحة والحظر، والسيّد في الغنية[2]، وجوب دفع الضرر المحتمل. وببالي أنّه تمسّك في العدّة بعد العقل بقوله تعالى: ﴿وَلَاتُلْقُوا﴾ إلخ.

ثمّ: إنّ ماذكره من ابتناء الكبرى على التحسين والتقبيح العقليّين غير ظاهر؛ لأنّ تحريم تعريض النفس للمهالك، والمضارّ الدنيويّة، والأُخرويّة ممّا دلّ عليه الكتاب والسنّة، مثل التعليل في آية النبأ[3]، وقوله تعالى: ﴿وَلَاتُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾، وقوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[4]؛ بناءً على أنّ المراد: العذاب والفتنة الدنيويّان. وقوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَاتُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ

١- عدّة الأصول، ص١١٧.

٢- الغنية (الجوامع الفقهيّة)، ص٤٦٤.

٣- الحجرات /٦.

٤- النور / ٦٣.

خاصة﴾[١]، وقوله تعالى: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللهُ نَفْسَهُ﴾[٢]؛ وقوله تعالى: ﴿أَفَأَمِنَ الَّذِينَ مَكَرُوا السَّيِّئَاتِ﴾[٣]؛ إلى غير ذلك.[٤]

[انظر: سورة آل عمران، آية ١٠٢، حول القول بالاحتياط في الشبهة التحريميّة؛ وسورة الأعراف، آية ١٥٧، في أصالة البراءة في الشبهة التحريميّة؛ وسورة المائدة، آية ٣٨، حول الاستدلال على عموم اليقين والشك.]

فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ

البقرة/١٩٦.

حكم الصوم الواجب في السفر

الظاهر عدم صحّة الصوم الواجب في السفر، إلاّ في المواضع المستثناة، بل ادّعى عليه الإجماع. ويدلّ عليه الروايات المستفيضة، بل المتواترة كما قيل...

ومنها رواية سماعة ـ عن الصيام في السفر ـ قال: **«لاصيام في السفر، قد صام أناس على عهد رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ فسمّاهم: العصاة، فلاصيام في السفر إلاّ ثلاثة أيّام ـ الّتي قال الله تعالى ـ في الحجّ»**[٥] ـ[٦].

وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ ۗ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ

البقرة/٢٠٥.

١ـ الأنفال / ٢٥.
٢ـ آل عمران /٢٨.
٣ـ النحل / ٤٥.
٤ـ فرائد الأصول، ص١٧٥؛ الطبعة الحجريّة، ص١٠٦.
٥ـ الوسائل، ج٧، ص١٤٢، الباب ١١ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح١، مع اختلاف يسير.
٦ـ كتاب الصوم (كتاب الطهارة)، ص٦٠٥؛ طبعة المؤتمر، ص٢٦٦.

هل يجوز للوليّ المعسر نقل مال الطّفل إلى ذمّته

لاريب أنّ نقل الوليّ المعسر مال الطفل إلى ذمّته خلاف المصلحة، بل هو قريب من إتلافه، بل قد يكون إتلافاً عرفاً وبمنزلة الأخذ مجّاناً، وقد دلّت الأخبار المستفيضة الّتي تقدّم بعضها على اعتبار الملاءة فيمن يقترض مال اليتيم، لكن موردها مختصّ بغير الأب والجدّ. ولذا حكي عن المتأخّرين كافّة، بل عن الأصحاب كافّة ـ كما في الحدائق[1]، وعن مجمع الفائدة [2] ـ استثناء الأب والجدّ من ذلك. فجوّزوا لهما الاقتراض مع الإعسار، ولعلّه لما ورد في حقّ الوالد بالنسبة إلى ولده ماورد حتّى قال ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ لرجل: **«أنت ومالك لأبيك»**[3]؛ وقال الصادق ـ عليه السلام ـ في رواية محمّدبن مسلم ـ: **«إنّ الوالد يأخذ من مال ولده ماشاء»**[4]؛ وفي رواية سعيدبن يسار: **«إنّ مال الولد للوالد»**[5]؛ وخصوص ماورد من أخبار تقويم جارية الولد على نفسه[6]؛ وغير ذلك.

ويشكل: أنّ ظاهر هذه الأخبار غير مراد إجماعاً؛ فيحمل على جواز أخذ مقدار النفقة من مال ولده، صغيراً كان، أو كبيراً، إذا لم ينفق الكبير عليه.

وأمّا النبوي: فيوهن التمسّك به مارواه الشيخ عن الحسين بن أبي العلاء: «قال: قلت لأبي عبداللّه ـ عليه السلام ـ: مايحلّ للرجل من مال ولده؟ قال: **قوته بغير سرف إذا اضطرّ إليه**، قال: فقلت له: فقول رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ للرجل الّذي أتاه فقدّم أباه، فقال له: **أنت ومالك لأبيك**، فقال: **إنّما جاء بأبيه إلى النبيّ ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ فقال: يارسول اللّه هذا أبي قد ظلمني ميراثي من أمّي، فأخبره الأب أنّه قد أنفقه عليه وعلى نفسه، فقال**

١ـ الحدائق، ج١٢، ص٢٥.

٢ـ مجمع الفائدة والبرهان، ج٤، ص١٤.

٣ـ الوسائل، ج١٢، ص١٩٤، الباب ٧٨ من أبواب مايكتسب به، ح١، مع اختلاف في التعبير.

٤ـ الوسائل، ج١٢، ص١٩٤، الباب ٧٨ من أبواب مايكتسب به، ح٢، مع اختلاف في التعبير.

٥ـ الوسائل، ج١٢، ص١٩٥،الباب ٧٨ من أبواب مايكتسب به، ح٤.

٦ـ الوسائل، ج١٢، ص١٩٨، الباب ٧٩ من أبواب مايكتسب به، ح١، ٢.

[وقال] له: أنت ومالك لأبيك، ولم يكن عند الرجل شيء أو كان رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ يحبس الأب للإبن؟»[١].

ويشهد أيضاً لما ذكرنا ـ من الجمع، ومن الإشكال في إطراحه مال الولد مع الإعسار الّذي هو بمنزلة الإتلاف، والأخذ مجّاناً ـ مصحّحة أبي حمزة الثماليّ، عن أبي جعفر ـ عليه السلام ـ: **«قال: قال رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ لرجل: أنت ومالك لأبيك، ثمّ قال أبوجعفر ـ عليه السلام ـ: لانحبّ**[٢] **أن يأخذ من مال ابنه إلاّ مااحتاج إليه ممّا لابدّ منه، إنّ الله لايحبّ الفساد»**[٣].

فإنّ التعليل بالآية يدلّ على عدم جواز الإفساد في ماله، وأيّ فساد أشدّ من أخذه قرضاً مع الإعسار سيّما إذا لم يرج اليسار؟

وأمّا أخبار تقويم الجارية، فنقول بمقتضاها، ولانتعدّى عنه، كما اعترف به الحلّي[٤] ـ أيضاً ـ فيما حكي عنه، مع إمكان أن يقال: إنّ إطلاقها وارد في مقام بيان حكم أصل جواز التقويم، إمّا لدفع توهّم المنع، أو لدفع توهّم جواز التصرّف في الجارية بغير تقويم، على حدّ غيرها من الأموال.

ثمّ لو سلّم ماذكروه في الأب فلايخفى عدم الدليل على الحكم في الجدّ، بل مقتضى عموم الآية: التحريم. ودعوى: أنّه أب حقيقة كما ترى، ومثله دعوى الإجماع المركّب[٥].

[انظر: سورة الشورى، آية ٤٩، في أولياء العقد.]

﴿وَٱلْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ ٱلْقَتْلِ﴾

البقرة/٢١٧.

١ـ الوسائل، ج١٢، ص١٩٦، الباب ٧٨، من أبواب مايكتسب به، ح٨.

٢ـ في الوسائل: ماأحبّ.

٣ـ الوسائل، ج١٢، ص١٩٥، الباب ٧٨ من أبواب مايكتسب به، ح٢.

٤ـ السرائر، ج٢، ص٢٠٨.

٥ـ كتاب الزكاة (كتاب الطهارة)، ص٤٦١؛ طبعة المؤتمر، ص٢٦.

[انظر: سورة الجنّ، آية ٢٣، في طرق إثبات كون المعصية كبيرة؛ وسورة الرعد، آية ٢٥، في حرمة النميمة.]

﴿وَإِن تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ﴾

البقرة/٢٢٠.

حكم غيبة الصبيّ

ثمّ، الظاهر دخول الصبيّ المميّز المتأثّر بالغيبة لو سمعها، لعموم بعض الروايات المتقدّمة، وغيرها الدالّة على حرمة اغتياب الناس وأكل لحومهم[1] مع صدق «الأخ» عليه، كما يشهد به قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ﴾ مضافاً إلى إمكان الاستدلال بالآية [أي بآية: ﴿لَا يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضاً﴾[2]] وإن كان الخطاب للمكلّفين؛ بناءاً على عدّ أطفالهم منهم تغليباً، وإمكان دعوى صدق «المؤمن» عليه مطلقاً، أو في الجملة[3].

﴿وَلَا تَنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ﴾

البقرة/٢٢١.

أحكام النكاح

الباب الثاني في الكفر «وفيه بحثان»:

الأوّل: «يحرم على المسلم» نكاح «غير الكتابيّة» من النساء الكوافر «دائماً ومتعة

١- الوسائل، ج٨، ص٥٩٧، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، ح٥ و١٦.

٢- الحجرات/١٢.

٣- المكاسب المحرمة، ص٤١؛ طبعة المؤتمر، ج١، ص٣١٩.

وملك يمين» بلاخلاف، كما صرّح به غير واحد[١]، وإجماعاً كما ادّعاه آخرون[٢]، للكتاب[٣]، والسنّة المستفيضة[٤].

«وفيها» أي في الكتابيّة «قولان»: من حيث حرمة مطلق النكاح أو خصوص الدوام، وإلاّ فقد حكي في المسألة أقوال ستّة[٥] ويحتمل أن يكون القولان المذكوران أشهر الأقوال في المسألة، ثمّ الأشهر منهما و«أقربهما» عند المصنّف وجماعة ـ قدّس سرّهم ـ: حرمة الدائم و«جواز المنقطع وملك اليمين».

أمّا حرمة الدائم: فلقوله تعالى: ﴿وَلَاتَنكِحُواْ الْمُشْرِكَاتِ﴾؛ وقوله: ﴿وَلَاتُمْسِكُواْ بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ﴾[٦]؛ مضافاً إلى بعض الروايات، كرواية الحسن بن الجهم[٧]، والمحكيّ من نوادر الراونديّ[٨].

وأمّا جواز المنقطع فلبعض الروايات المصرّحة بالجواز[٩] المنجبر ضعفها ـ لو كان ـ بحكاية الإجماع عن غير واحد، مضافاً إلى مادلّ على جواز النكاح بملك اليمين كآية: ﴿أَوْ مَامَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾[١٠]؛ وخصوص الصحيحة في المجوسيّة إذا كانت أمة[١١] بعد مااستفيد من غير واحدة من الروايات: «أنّ المتمتّعة بمنزلة الأمة»[١٢]؛ كلّ ذلك مضافاً إلى عموم قوله: ﴿وَأُحِلَّ لَكُمْ مَّاوَرَآءَ ذَلِكُمْ﴾[١٣]؛ خرج منها نكاحهنّ دواماً. وليس في مقابل

١ـ صرّح به في الحدائق، ج٢٤، ص٢.
٢ـ صرح به في القواعد، ج٢، ص١٨ ؛ الشرايع، ج٢، ص٢٩٣.
٣ـ البقرة/ ٢٢١ ؛ الممتحنة/١٠.
٤ـ انظر: الوسائل، ج١٤، ص٤١٠ ، الباب الأوّل من أبواب مايحرم بالكفر ونحوه.
٥ـ الحدائق، ج٢٤ ، ص٣.
٦ـ الممتحنة /١٠.
٧ـ الوسائل، ج١٤، ص٤١٠، الباب الأوّل من أبواب مايحرم بالكفر، ح٣.
٨ـ البحار، ج١٠٣ ، ص٣٨٠، الباب نكاح المشركين والكفّار، ح ٢٠، نقلاً عن نوادر الراوندي.
٩ـ الوسائل، ج١٤، ص٤١٥، الباب ٤ من أبواب مايحرم بالكفر.
١٠ـ المؤمنون /٦.
١١ـ الوسائل، ج١٤، ص٤١٨، الباب ٦ من أبواب مايحرم بالكفر، ح١.
١٢ـ انظر: الوسائل، ج١٤، ص٤٤٧، الباب ٤ من أبواب المتعة، والباب ٢٦ منها، ح ١.
١٣ـ النساء / ٢٤.

[الأصل] المذكور عدا إطلاق الآيتين السابقتين، والروايات، وتخصيصها بما ذكرنا طريق الجمع.

فالقول بالمنع مطلقاً، ضعيف. وأضعف منه: القول بالجواز مطلقاً لعموم: ﴿والمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الكِتَابَ﴾[١]؛ وعموم بعض الأخبار الصحيحة[٢]، وبعض الروايات[٣].

والآية نسخت بقوله تعالى: ﴿وَلاتُمْسِكُوا بِعِصَمِ الكَوَافِرِ﴾؛ كما في بعض الروايات[٤]، وبقوله تعالى: ﴿وَلاتَنكِحُوا المُشْرِكَاتِ﴾؛ كما يظهر عن بعض آخر[٥]؛ والأخبار مقيّدة بالمتعة، مع موافقة عمومها لمذهب العامّة[٦] على ماحكي[٧].

[انظر: بحوث حول القرآن وعلومه، حول حكم العمل بظواهر الكتاب.]

﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ ۖ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ ۖ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ۖ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ﴾

البقرة/٢٢٢.

مفهوم الحيض

المقصد الثاني من المقاصد المقصودة لبيان أسباب الغسل «في» ماهيّة «الحيض»

١- المائدة /٥.

٢- كصحيح معاوية بن وهب المرويّ في الوسائل، ج١٤، ص٤١٢، الباب ٢ من أبواب مايحرم بالكفر، ح١.

٣- مثل خبر أبي بصير المرويّ في الوسائل، ج١٤، ص٤٢٠، الباب ٨ من أبواب مايحرم بالكفر، ح١، وروايات أُخر، راجع: الوسائل، الباب ٥، ٧ من أبواب مايحرم بالكفر.

٤- الوسائل، ج١٤، ص٤١٠، الباب الأوّل من أبواب مايحرم بالكفر، ح١، ٧.

٥- الوسائل، ج١٤، ص٤١١، الباب الأوّل من أبواب مايحرم بالكفر، ح٣، ٧.

٦- في المغني لابن قدامة، ج٦، ص٥٨٩ .

٧- رسالة في المصاهرة (المكاسب)، ص٣٩٢.

الّذي يعبّر عنه بالمحيض، كما عن السرائر[١]، والمبسوط[٢]، والتذكرة[٣]؛ للآية، ونصّ أهل اللّغة، وبيان أحكامه المتعلّقة به. وهو لغة: السيل مطلقاً، كما في المنتهى[٤]، وعن غيره أو مقيّداً بكونه بقوّة، كما في المعتبر[٥]، والتذكرة[٦]، وجامع المقاصد[٧]، أو سيلان الدم، أو الدم السائل، كما في شرح الروضة. وشرعاً: هو الدم الخاصّ الّذي يتعلّق به أحكام مخصوصة، بل قد يقال: إنّ الدم الخارج من الرحم معنى لغويّ له، كما يظهر من جماعة من أهل اللّغة.

فعن الجوهريّ: يقال حاضت المرأة تحيض حيضاً ومحيضاً فهي حايض وحايضة إلى أن قال: وحاضت السمرة وهي شجرة يسيل منها شيء كالدم، [٨]انتهى.

وعن القاموس: حاضت المرأة تحيض إذا سال دمها[٩]. وعن المجمل: الحيض حيض المرأة وحيض السمرة. وعن المُغْرب: حاضت المرأة تحيض حيضاً ومحيضاً خرج الدم من رحمها[١٠]. وعن مجمع البحرين: الحَيضُ اجتماع الدم، وبه سمّي الحَوض لاجتماع الماء فيه. وحاضت المرأة تحيض حيضاً ومحيضاً وتَحَيَّضت: إذا سال دمها في أوقات معلومة، فإذا سال الدم من غير عرق الحيض فهي مستحاضة. إلى أن قال: «الحيضة» المرّة الواحدة من الحيض. وبالكسر، الاسم من الحيض، وهي هيئة الحيض، مثل الجِلْسَة لهيئة الجلوس. والحِيضَة بالكسر أيضاً: الخرقة الّتي تستثفر بها المرأة، ومنه حديث عايشة «ليتني كنت حيضةً مُلْغاةً». قال في النهاية: ويقال لها

١ـ السرائر، ج١، ص١٤٣.
٢ـ المبسوط، ج١، ص٤١.
٣ـ تذكرة الفقهاء، ج١، ص٢٦.
٤ـ المنتهى، ج١، ص٩٥.
٥ـ المعتبر، ج١، ص١٩٧.
٦ـ تذكرة الفقهاء، ج١، ص٢٦.
٧ـ جامع المقاصد، ج١، ص٢٨١.
٨ـ الصحاح، ج٣، ص١٠٧٣.
٩ـ القاموس، ج٢، ص٣٢٩.
١٠ـ المغرب، ص١٤٥.

المحيضة وتجمع على المحايض،[١] انتهى.

ويؤيّد ذلك أنّ المحكيّ عن أكثر القدماء كالشيخين، وسلاّر، والحلّيّ، والحلبيّ، والقاضيّ، وابن حمزة، وابن سعيد، الاقتصار على تفسيره بالدم من غير تعرّض لمعنى لغويّ له؛ أو شرعيّ. وأوّل من ذكر له معنيين في اللّغة، والشرع، المصنّف -قدّس سرّه- في المنتهى[٢]؛ ولعلّه أخذه من عبارة المعتبر، حيث قال: النظر في الحيض، وأحكامه سمّي حيضاً من قولهم: «حاض السيل إذا اندفع»، فكأنّه لقوّته وشدّة خروجه في غالب أحواله اختصّ بهذا الاسم. ويجوز أن تكون من رؤية الدم كما يقال: «حاضت الإرنب إذا رأت الدم، وحاضت السمرة إذا خرج منه الصمغ الأحمر»[٣]، انتهى.

ولايخفى أنّه لادلالة في هذا الكلام، إلاّ أنّ تسمية هذا الدم حيضاً مأخوذة من قولهم: «حاض إذا سال»؛ كما أنّ تسمية الحوض حوضاً بتلك المناسبة. وليس فيه دلالة على أنّ ذلك الدم الخاص معنى شرعيّ في مقابل المعنى اللّغويّ. وإلى ماذكرنا أشار في الروض وإن أضاف إليه بعض مالايخلوا من نظر، حيث إنّه بعدما ذكر- أنّ الحيض لغة السيل بقوّة، أو مطلقاً، وشرعاً دم يقذفه الرحم- قال: هذا هو الاصطلاح المشهور من انقسام تعريفه إلى اللّغوي، والشرعي. وللبحث في ذلك مجال، فانّ الظاهر من كلام أهل اللّغة أنّه قد يطلق لغة على هذا الدم المخصوص لاباعتبار سيلانه بقوّة، أو بغير قوّة، بل يطلق ابتداءاً على مصطلح أهل الشرع، فلايكون بين التعريف اللّغويّ والشرعيّ فرق من حيث الماهيّة،[٤] انتهى.

ثمّ ذكر كلام الجوهريّ المتقدّم، ثمّ قال: وقد أشار إلى هذا في المعتبر حيث جرى أوّلاً على ماهو المشهور من أنّه إنّما سمّي حيضاً من قولهم: «حاض السيل إذا اندفع،

١- مجمع البحرين، ج٤، ص٢٠١.

٢- المنتهى، ج١، ص٩٥.

٣- المعتبر، ج١، ص١٩٧.

٤- روض الجنان، ص٥٩.

فكأنّه لمكان قوّته، وشدّة خروجه في غالب أحواله اختصّ بهذا الإسم»؛ قال: ويجوز أن يكون من رؤية الدم، كما يقال: «حاضت الإرنب إذا رأت الدم، وحاضت السمرة إذا خرج منها الصمغ الأحمر، انتهى. ثمّ قال: ومتى ثبت ذلك عن أهل اللّغة، فهو خير من النقل كما قرّر. ويمكن الجواب: بأنّ مطلق استعمال أهل اللّغة لايدلّ على الحقيقة؛ فإنّهم يذكرون الحقيقة والمجاز سلّمنا، لكن حمله على الحقيقة يوجب الاشتراك؛ والمجاز خير منه، [1] انتهى.

ثم إنّ دعوى مغايرة المعنى اللّغويّ والشرعيّ ـ من جهة أنّ معناه اللّغويّ لغة هو السيلان، وشرعاً هو السايل، وأنّ الخصوصيّات المأخوذة في الحيض شرعاً غير مأخوذة فيه لغة؛ ضرورة أنّهم ماكانوا يفرّقون بين الخارج قبل سنّ اليأس، أو البلوغ بلحظة والخارج بعدهما ليسلبون كالشارع الحيض عن الدم الفاقد للشرايط ـ مدفوعة بإطلاق الحيض لغة على السايل أيضاً، وبأنّ الخصوصيّات إنّما هي لتميّز مصداق الحيض الواقعيّ عن غيره، فلاخلاف بين اللّغة والشرع في أنّ دم الحيض هو الدم المخصوص المخلوق لتكون الولد المحكوم عليه بأحكام كثيرة عند أهل كلّ شريعة وعند الأطبّاء، إلاّ أنّ تشخيص مصاديق هذه الدم على وجه منضبط لما خفي على غير العالم بما في الأرحام، كشف الشارع عن بعض الأُمور المنافية لها كالدخول في الخمسين، أو تجاوز الدم عن العشرة، أو نقصانه عن الثلاثة، أو وقوعه بعد الحيضة الأُولى بأقلّ من العشرة، أو نحو ذلك. فإطلاق الحيض عند أهل اللّغة الجاهلين بالشرع على هذه الدماء المعدودة في الشريعة من الاستحاضة، إنّما هي بزعم كونها هي مصاديق لذلك الدم الطبيعي المعهود جهلاً منهم بالحال، فتأمّل.

وممّا يؤيّد اتّحاد المعنى اللّغويّ، والشرعيّ، بل يدلّ عليه قوله تعالى: **﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُواْ النِّسَآءَ فِي الْمَحِيضِ﴾**؛ علّق سبحانه حكم الاعتزال على حقيقة المحيض الواقع في سؤالهم[2].

١ـ روض الجنان، ص٥٩.

٢ـ كتاب الطهارة، ص١٨٢.

أحكام الحيض

«و» يكره «الاستمتاع منها بما بين السرّة والركبة»؛ لأنّه حريم الفرج ومن وقع حول الحمى يوشك أن يقع فيه كما في النبويّ[١]... وبظاهر هذه الروايات أخذ السيّد، مضافاً إلى عموم: ﴿فَاعتَزِلُواْ النِّسآءَ فِي الْمَحِيضِ وَلاتَقرَبُوهُنَّ﴾ خرج مافوق السرّة ودون الركبة بإجماع المسلمين، كما عن الخلاف[٢]، والمعتبر[٣]، ويضعّف بأنّ الظاهر من الآية الاحتراز عن الجماع كما يدلّ عليه الرواية الآتية عن تفسير العيّاشيّ... .

وعن تفسير العيّاشيّ عن عيسى بن عبداللّه قال: قال أبو عبداللّه ـ عليه السلام ـ: **«المرأة تحيض يحرم على زوجها أن يأتيها [في فرجها]؛ لقوله تعالى: ﴿وَلاتَقرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾ فيستقيم للرجل أن يأتي امرأته وهي حائض فيما دون الفرج»**[٤] ـ[٥].

«ويكره» وطئ الحائض «بعد انقطاعه» الكامل، سواء كان انقطاعها على العادة، أو بعدها، بل في الروض[٦] أنّ الدليل والفتوى شامل للانقطاع قبلها. وربّما يستشكل من جهة احتمال معاودة الدم؛ لأنّ معاودته في العادة من الأُمور الجبليّة بخلافها بعدها.

وإنّما يكره «قبل الغسل» على المشهور... لمفهوم قوله تعالى: ﴿وَلاتَقرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾ بالتخفيف كما عن السبعة.

والظاهر من الطهر مقابل الحيض كما يشهد تتبّع موارد استعماله في مقابل

١ـ المستدرك، ج١٧، ص٣٢٣، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ح٧.

٢ـ الخلاف، ج١، ص٢٢٦.

٣ـ المعتبر، ج١، ص٢٣٤.

٤ـ تفسير العيّاشي، ج١، ص١١٠.

٥ـ كتاب الطهارة، ص٢٣٨.

٦ـ روض الجنان، ص٧٨.

الحيض في الأخبار الّتي لاتحصى[١]، هذا مع اعتضاده بظهور قوله تعالى: ﴿فَاعْتَزِلُواْ النِّسَآءَ فِي الْمَحِيضِ﴾ في اختصاص وجوب الاعتزال بحال الحيض خصوصاً بعد تفريعه على كون المحيض أذى.

ودعوى الحقيقة الشرعيّة في هذه اللّفظة ممنوعة، وإن سلمت في لفظ الطهارة بالنسبة إلى الأفعال الثلاثة.

نعم، قد يعارض بقراءة التشديد. وأجاب عنه جماعة بوجوب الجمع بين القرائتين، إمّا بحمل الأمر في قراءة التشديد على الكراهة كما يظهر من المعتبر[٢]، وإمّا بجعل «التطهّر» بمعنى الطهر كما في جامع المقاصد[٣]، وغيره، فإنّ «تفعّل» يجيء بمعنى «فعل» كتطعّم، وتبسّم، وتبيّن.

وفيه **أوّلاً**: أنّ وجوب الجمع بينهما فرع ثبوت تواتر كلّ من القرائتين بناءاً على تواتر جميع القراءات السبع، أو ثبوت الإجماع على جواز العمل بكلّ واحد منهما، كما ثبت على جواز القراءة بكلّ منهما، وفي كِلاَ الأمرين تأمّل، بل منع كما سيجيء في قراءة الصلاة.

وثانياً: أنّ الجمع بحمل الطهر على الحاصلة عقيب الغسل أولى وأظهر من حمل التطهّر على الطهر من الحيض.

هذا مع أنّ حمل قراءة التشديد على الكراهة لايخلو من استعمال اللّفظ في المعنيين؛ لأنّ تعدّد القراءة في ﴿يَطْهُرْنَ﴾ لايوجب تعدّد الاستعمال في ﴿لاتَقْرَبُوهُنَّ﴾. فالتحقيق بناءاً على عدم ثبوت تواتر جميع القراءات، وعدم المرجّح لبعضها على بعض، تردّد اللّفظ المنزل بين التشديد والتخفيف وسقوط الاستدلال بالآية من هذه الجهة، بل قد يظهر من الفقرة اللاحقة وهي قوله تعالى: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ﴾، توقّف جواز الوطئ على الطهر وهو ظاهر في الاغتسال ولايعارضه الفقرة السابقة؛ لماعرفت

١ـ التهذيب، ج١، ص١٥٤، ح٤٣٦، ٤٣٧، ٤٣٨؛ الاستبصار، ج١، ص١٢٨، ح٤٣٧، ٤٣٨، ٤٣٩.

٢ـ المعتبر، ج١، ص٢٣٥.

٣ـ جامع المقاصد، ج١، ص٣٣٣.

من سقوط الاستدلال به.

نعم، ربّما يعارضها ظاهر قوله تعالى: ﴿فَاعْتَزِلُواْ النِّسَآءَ فِي الْمَحِيضِ﴾ بالتقريب المتقدّم. ثمّ على فرض ترجيح قراءة التخفيف على قراءة التشديد وتعارضها مع الفقرة اللاّحقة، فحمل «الطهر» على الخلوّ عن حدث الحيض أولى من حمل «التطهّر» على الخلوّ من دمه، أو غسل الفرج، أو وضوء الصلاة.

وممّا ذكرنا يظهر أنّ التعارض بناءاً على قراءة التخفيف إنّما هو بين مخالفة الظاهر في لفظ ﴿يَطْهُرْنَ﴾، أو ﴿تَطَهَّرْنَ﴾، لابين مفهوم الغاية في الأوّل، ومفهوم الشرط في الثاني، كما زعم؛ وكيف كان فلاينهض الاستدلال بالآية على المطلوب، بل لايضرّنا ظهورها في خلافه بعد الإجماعات المتقدّمة الموافقة للأصل المخالفة لأكثر العامّة[1].

أحكام الإستحاضة

ثم: إنّ الأقوى جواز وطئها بدون الأفعال...، لعمومات جواز وطئ الأزواج[2]، وماملكت أيمانهم[3]، وقوله تعالى: ﴿وَلاَتَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ﴾[4].

الأغسال المستحبّة

وقد عرفت ضعف المستند في أكثرها؛ فلاوجه للقول بها إلاّ تسامحاً، أو بناءاً على ماذكره جماعة من استحباب الغسل مطلقاً لنفسه... وكيف كان فربّما يتمسّك في ذلك بمثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾،... والكلّ لايخلو عن نظر[5].

١ـ كتاب الطهارة، ص٢٣٧.
٢ـ النساء/٣.
٣ـ النساء/٢٥.
٤ـ كتاب الطهارة، ص٢٥٩.
٥ـ كتاب الطهارة، ص٣٣٣.

الشبهة التدريجيّة

السادس: لو كان المشتبهات ممّا يوجد تدريجاً، كما إذا كانت زوجة الرجل مضطربةً في حيضها بأن تنسى وقتها وإن حفظت عددها، فيعلم إجمالاً أنّها حائض في الشهر ثلاثة أيّام مثلاً، فهل يجب على الزوج الاجتناب عنها تمام الشهر ويجب على الزوجة أيضاً الإمساك عن دخول المسجد وقرائة العزيمة تمام الشهر أم لا؟ وكما إذا علم التاجر إجمالاً بابتلائه في يومه أو شهره بمعاملة ربويّة، فهل يجب عليه الإمساك عمّا لايعرف حكمه من المعاملات في يومه وشهره أم لا؟

التحقيق أن يقال: إنّه لافرق بين الموجودات فعلاً والموجودات تدريجاً في وجوب الاجتناب عن الحرام المردّد بينها إذا كان الابتلاء دفعة، وعدمِه لاتّحاد المناط في وجوب الاجتناب.

نعم، قد يمنع الابتلاء دفعة في التدريجيّات، كما في مثال الحيض، فإنّ تنجّز تكليف الزوج بترك وطئ الحائض قبل زمان حيضها ممنوع، فإنّ قول الشارع: ﴿فَاعْتَزِلُواْ النِّسآءَ فِي الْمَحِيضِ وَلاَتَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾ ظاهر في وجوب الكفّ عند الابتلاء بالحائض، إذ الترك قبل الابتلاء حاصل بنفس عدم الابتلاء، فلايطلب. فهذا الخطاب، كما أنّه مختصّ بذوي الأزواج ولايشمل العزّاب إلاّ على وجه التعليق، فكذلك من لم يبتل بالمرأة الحائض[١].

إجزاء وضوء قراءة القرآن للصلاة

أقول: لايفهم للوضوء بنيّة قرائة القرآن معنى غير قصد وقوع القرائة على الوجه الأكمل هو كون القاري مرتفع الحدث، فنيّة القرائة يرجع إلى نيّة رفع الحدث.

١ـ فرائد الأُصول، ص٤٢٦؛ الطبعة الحجريّة، ص٢٥٥.

نعم، لو فرض أنّ مجرّد كون القاري متوضأً وإن لم يرتفع حدثه مستحبّ، فهو وإن كان خلاف المستفاد من أدلّة القرائة. والكون على الطهارة مع كونه مستلزماً لكون استحباب القرائة مرتفع الحدث آكد، فيستحب الوضوء بنيّة رفع الحدث، إلاّ أنّ لما ذكره ـقدس سرّهـ من انفكاك نيّة القرائة عن نيّة رفع الحدث على هذا الفرض ـ وجه.

ويتّجه به أيضاً ماذكره في الإيضاح في وجه عدم صحّة هذا الوضوء من أنّه يعنى نيّة القرائة مثلاً غير مستلزم لرفع الحدث؛ لأنّ كلّ ماكان مستلزماً للشيء منع اجتماعه مع نقيضه، وهنا يمكن إجتماعه مع الحدث حتّى يكون ناويه غير ناوٍ لرفع الحدث، هذا ولكنّ المفروض أنّ المستفاد من الأدلّة كون فضيلة القرائة موقوفة على ارتفاع الحدث.

ثمّ الكلام في الفرض المذكور، وهو ماإذا ثبت استحباب الوضوء لأجل القراءة وإن لم يرتفع حدثه داخل في القسم الثاني. والحقّ فيه أيضاً ارتفاع الحدث به، بناءاً على انّ الوضوء المشروع الواقع من المحدث بالأصغر رافع لحدثه لامحالة. ويدلّ على هذا المبنى وجوه:

الأوّل: إنّ الأمر بالوضوء في الكتاب[1]، والسنّة[2]، أمر مقدّميّ يفيد وجوبه للغير، وقد أشرنا في الأمر الأوّل إلى أنّ اللاّزم من هذا، كون الوضوء في نفسه مقدّمة للصلاة رافعاً لمانعها، وصيرورة هذا منشأ لوجوبه. وقد أشرنا إلى الجمع بين هذا وبين عدم كون الوضوء رافعاً لمانع الصلاة، إلاّ بعد تعلّق الأمر به، وإتيانه امتثالاً لذلك الأمر؛ لكنّ المناسب لهذا الاستدلال الوجه الأوّل من وجهي الجمع المتقدّمين فراجع. . . .

الثاني: إنّ الوضوء مستحبّ في نفسه، وهو رافع للحدث ومبيح للدخول في الصلاة. فكلّما أمر به ندباً لغاية ترتّب عليه ذلك الأثر، وهو رفع الحدث مع قابليّة

١ـ المائدة/٦.

٢ـ الوسائل، ج١، ص٢٥٦، الباب الأوّل من أبواب الوضوء.

المحلّ، لافي مثل الحائض والجنب؛ لأنّ المأموربه في الأوامر الغيريّة، هو المأموربه في الأمر النفسيّ، واحتمال تغاير حقيقتي المأمور به في الأوامر الغيريّة والمأمور به في الأمر النفسيّ يدفعه ظواهر الأدلّة في المقامين. فالأمر الغيريّ المتعلّق بالوضوء في الحقيقة، أمر يحصّل ذلك الأثر المترتّب على فعل الوضوء.

أمّا استحباب الوضوء في نفسه فالظاهر أنّه ممّا لاخلاف فيه...، وأمّا أنّه رافع للحدث فلظهور الأدلّة على استحبابه في ذلك مثل قوله تعالى: **﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾**؛ فإنّه يدلّ على استحباب التطهّر في نفسه، والتطهّر إمّا خصوص التطهّر من الحدث؛ وإمّا أعمّ منه ومن التطهّر من الخبث[1].

كيفيّة الاستنجاء

«و» اعلم أنّ ظاهر خلوّ الأخبار عن ذكر المبالغة في الاستجمار بما يزيد عن المعتاد هو أنّه «يكفي معه إزالة العين دون الأثر»؛ لأنّ الأثر لايزول إلاّ بمبالغة تامّة خارجة عن المتعارف، وهو حرج ينافيه تشريع الاستجمار للرخصة والتسهيل، وظاهر العبارة طهارة المحلّ، كما هو صريح الفاضلين[2]... .

واستدلّ الفاضلان ـ قدّس سرّهما ـ على الطهارة بقوله ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ:

«لاتستنجوا بالعظم والروث، فإنّهما لايطهّران»[3]. وكأنّه في مقابل العامّة، وإلاّ فالرواية غير ثابتة عندنا؛ مضافاً إلى معارضتها بظاهر قوله تعالى: **﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾**؛ المفسّر بالاستنجاء بالماء[4]، وكذا قوله: **﴿فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا﴾**[5]؛

١ـ كتاب الطهارة، ص٩٢.
٢ـ المعتبر، ج١، ص١٣٠؛ المنتهى، ج١، ص٢٨١.
٣ـ سنن الدارقطني، ج١، ص٥٦، ح٩، مع اختلاف في التعبير.
٤ـ مجمع البيان، ج١، ص٣٢٠؛ الوسائل، ج١، ص٢٥٠، الباب ٣٤ من أبواب أحكام الخلوة.
٥ـ التوبة/١٠٨.

فإنّ ظاهر الإطلاق عدم كون الاستجمار تطهيراً أصلاً.

والأولى الاستدلال بظهور أخبار الباب في كون الاستجمار مطهّراً كالغسل، وقوله ـ عليه السلام ـ في صحيحة زرارة: **«لاصلاة إلاّ بطهور، ويجزيك من الاستجاء ثلاثة أحجار»**[1]؛ بناءاً على أنّ المراد بالطهور الأعمّ ممّا يرفع الخبث[2].

[انظر: بحوث حول القرآن وعلومه، حول حكم العمل بظواهر الكتاب.]

نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ

البقرة/٢٢٣.

[انظر: بحوث حول القرآن وعلومه، حول حكم العمل بظواهر الكتاب.]

لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ

البقرة/٢٢٦.

[انظر: نفس السورة، آية ٢٢٨، في تخصيص العام.]

وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ

البقرة/٢٢٧.

[انظر: نفس السورة، آية ٢٢٨، في تخصيص العام.]

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوٓءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِيٓ أَرْحَامِهِنَّ إِن كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ

البقرة/٢٢٨.

١ـ الوسائل، ج١، ص٢٢٢، الباب ٩ من أبواب أحكام الخلوة، ح١.

٢ـ كتاب الطهارة، ص٧٥؛ طبعة المؤتمر، ج١، ص ٤٦١.

أحكام الحيض

«ويحرم على زوجها»، أو مولاها «وطئها» قبلاً بالأدلّة الثلاثة... .

وكيف كان فلاإشكال، بل لاخلاف، كما عن الحدائق[١]، والرياض[٢]، في أنّها لو ادّعت الحيض صدقت مع عدم التهمة. ويدلّ عليه ـ مضافاً إلى قوله تعالى: **﴿وَلَايَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَاخَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ﴾**، وأنّه ممّا يتعسّر، أو يتعذّر إقامة البيّنة عليه، ولاتعرف إلاّ من قبلها ـ صحيحة زرارة **«العدّة والحيض إلى النساء»**[٣]،ونحوها حسنته، بزيادة قوله ـ عليه السلام ـ: **«إذا ادّعت صدقت»**[٤]؛ ورواية السكوني عن جعفر عن أبيه عن أميرالمؤمنين ـ عليه السلام ـ قال: «في امرأة ادّعت أنّها حاضت في شهر واحد ثلاث حيضات، قال: **كلّفوا نسوة من بطانتها إن كان حيضها فيما مضى على ماادّعت، فإن شهدن، وإلاّ فهي كاذبة»**[٥]؛ ومن هذه الأخيرة يظهر الوجه فيما عن التذكرة[٦]، وجامع المقاصد[٧]، والرياض[٨]، من تقييد الحكم بعدم اتّهامها بتضييع حقّ الزّوج. ولكن في نهوض الرواية لتقييد روايتي زرارة المعتضدين بالآية إشكال؛ سيّما مع أنّ موردها الدعوى البعيدة غاية البعد. فتعدّي حكمها إلى مجرّد التهمة مشكل. اللّهمّ، إلاّ مع دعوى انصراف إطلاقها إلى غير صورة التهمة، فيكفي أصالة عدم الاعتبار ويصير الرواية مؤيّدة[٩].

١ـ الحدائق، ج٣، ص٢٦١.

٢ـ الرياض، ج١، ص٣٨١.

٣ـ الوسائل، ج٢، ص٥٩٦، الباب ٤٧ من أبواب الحيض، ح٢.

٤ـ الوسائل، ج٢، ص٥٩٦، الباب ٤٧ من أبواب الحيض، ح١.

٥ـ الوسائل، ج٢، ص٥٩٦، الباب ٤٧ من أبواب الحيض، ح٣.

٦ـ التذكرة، ج١، ص٢٨.

٧ـ جامع المقاصد، ج١، ص٣٢٠.

٨ـ الرياض، ج١، ص٤٣.

٩ـ كتاب الطهارة، ص٢٣٤.

تخصيص العام

هداية: إذا تعقّب العامّ ضمير يرجع إلى بعض مايتناوله، فذلك لايوجب تخصيص العامّ؛ وفاقاً لجماعة من المحقّقين... .

ذهب جماعة إلى تخصيصه. وأُخرى إلى التوقّف. مثاله قوله تعالى: ﴿وبُعُولَتُهُنّ أحَقُّ بِرَدِّهِنّ﴾؛ حيث إنّ الضمير في ﴿بعولتهن﴾ راجع إلى بعض المطلّقات وهي الرجعيّات.

ومحلّ الكلام في المقام: هو ماإذا كان الحكم الثابت للضمير مغايراً للحكم الثابت لنفس المرجع، سواء كان الحكمان واحداً؛ أو في كلام واحد، كقولك: «أكرم العلماء واحداً منهم»؛ إذا فرض عود الضمير لعدولهم، أو متعدّد، أو في كلامين كما في الآية المباركة حيث إنّ حكم العامّ وجوب التربّص، وحكم الضمير أحقيّة الزوج بالرجوع والرد.

وأمّا إذا كان الحكم واحداً كقوله تعالى في صدر الآية ﴿وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ﴾؛ حيث إنّ المراد منها غير اليائسات، لعدم انفراد المدخول بها قطعاً للدليل فلانزاع في وجوب اختصاص الحكم بما هو المرجع حقيقة ولئلاّ يلزم خلوّ الكلام عن الرابط؛ وهل هو تخصيص للعامّ، أو استخدام، أو تجوّز في الإسناد من قبيل إسناد ماهو للبعض إلى الكلّ، وجوه: ولعلّ الأوجه الأوّل؛ لكونه أشيع.

ومنه قوله أيضاً: ﴿وَإنْ عَزَمُوا الطَّلاقَ﴾[١]؛ بعد قوله تعالى: ﴿لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسائِهِمْ﴾[٢]، حيث إنّ الإيلاء وإن كان في اللّغة[٣] لمطلق الحلف على ترك الوطئ، إلاّ أنّ المقصود في الآية هو ترك الوطئ بالنسبة إلى الدائمة فقط، إذ ترك الوطئ للمنقطع ليس حراماً، والإيلاء هو الحلف على ترك الوطئ الغير المشروع، فلابدّ من أن يراد من

١ـ البقرة/٢٢٧.

٢ـ البقرة/٢٢٦.

٣ـ الصحاح، ج٦، ص٢٢٧٠.

الضمير في ﴿عزموا﴾ ماهو المراد من النساء. وجعله بعض الأجلّة من أمثلة المقام بتقريب أنّ النساء تعمّ الدائمة، والمنقطعة؛ لكونها جمعاً مضافاً. والمراد من الضمير في قوله: ﴿وَإِنْ عَزَمُواْ الطَّلاقَ﴾، أي طلاقهنّ هي الدائمة؛ إذ لايقع الطلاق على غيرها، فالنساء تعمّ غير الدائمة، والضمير الّذي عوض عنه بأداة التعريف يختصّ بالدائمة.

وممّا ذكرنا يظهر فساده؛ لأنّ المراد بالنساء خصوص الدائمة في الآية، فإنّ وجوب تربّص أربعة أشهر ليس في الحلف على ترك وطئ المنقطعة؛ لكونه مشروعاً غير محرّم، ولو إلى الأبد. ثمّ إنّ ماذكره على تقدير صحّته إنّما يجيء في الضمير في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ عَزَمُواْ﴾[١]؛ والموصول المتقدّم ذكره في الآية، ولاحاجة إلى ملاحظة في لفظ النساء، والاستدلال على عمومه بكونه جمعاً مضافاً، ثمّ تقدير الضمير في الطلاق كما لايخفى[٢].

[انظر: سورة التوبة؛ آية ١٢٢، في تقليد الميّت؛ وفي حجّية خبر الواحد.]

﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ ۗ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ أَن يَتَرَاجَعَآ﴾

البقرة/٢٣٠.

[انظر: سورة النساء، آية ٢٤، حول ولاية الأب والجدّ في النكاح؛ وسورة المائدة، آية ١، في صيغة النكاح؛ وبحوث حول القرآن وعلومه، حول حكم العمل بظواهر الكتاب.]

﴿ذَٰلِكُمْ أَزْكَىٰ لَكُمْ وَأَطْهَرُ﴾

البقرة/٢٣٢.

١ـ البقرة/٢٢٧.
٢ـ مطارح الأنظار، ص٢٠٧.

مفهوم الزكاة

وهي في اللّغة: بمعنى النموّ، والطهارة، والصلاح[١]. قيل: ومن الأوّل قوله تعالى: ﴿ذَلِكُمْ أَزْكَى لَكُمْ وَأَطْهَرُ﴾؛ وقوله تعالى: ﴿تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾[٢]؛ بناءاً على ترجيح التأسيس على التأكيد[٣]. وأمّا الثاني فكثير[٤]. ومن الثالث قوله تعالى: ﴿خَيْراً مِنْهُ زَكَوةً وَأَقْرَبَ رُحْماً﴾[٥].

وفي الشرع، أو عند أهله ـ على ماعرّفه الأكثر ـ: قدر مخصوص يطلب إخراجه من المال بشروط مخصوصة.

وعن المبسوط: أنّه إخراج ذلك القدر[٦]. وعن الفائق: أنّها من الألفاظ المشتركة بين العين والمعنى، كلفظ الذكاة في قوله ـ عليه السلام ـ: «ذكاة الجنين ذكاة أمّه»[٧]، واستشهد له بقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَوةِ فَاعِلُونَ﴾[٨] ـ[٩].

وفي التنظير بلفظ ذكاة نظر؛ فإنّ الظاهر أنّ لفظ الذكاة لم يستعمل في العين أصلاً، وفي الإستشهاد منع كون الزكاة هنا بمعنى التزكية. والأولى التنظير بلفظ الصدقة، والاستشهاد بقوله تعالى: ﴿وَأَوْصَانِي بِالصَّلَوةِ وَالزَّكَوةِ﴾[١٠] إن لم يحمل على العمل الصالح.

ثمّ المعنى الشرعي مناسب للمعاني اللغويّة الثلاثة؛ لأنّ الزكاة ينمي المال وينمو

١ـ لسان العرب، ج٦، ص٦٤، مادة «زكا»؛ النهاية لابن الأثير، ج٢، ص٣٠٧، وذكر من معانيه: البركة والمدح.

٢ـ التوبة/ ١٠٣.

٣ـ وإلاّ كان بمعنى التطهير أيضاً.

٤ـ منه قوله تعالى: ﴿يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ آل عمران/ ١٦٤؛ الجمعة/٢.

٥ـ الكهف/٨١.

٦ـ المبسوط، ج١، ص١٩٠.

٧ـ الوسائل، ج١٦، ص٢٧١، الباب ١٨ من أبواب الذبائح، ح١٢.

٨ـ المؤمنون /٤.

٩ـ في «الفائق في غريب الحديث»، ج١، ص٥٣٦، وهي من الاسماء المشتركة تطلق على عين ـ وهي الطائفة من المال المزكى بها ـ وعلى معنىً ـ وهو الفعل الذي هو التزكية ـ كما أن الذكاة هي التذكية في قوله ـ صلّى الله عليه وآله وسلم ـ: «ذكاة الجنين ذكاة أمّه».

١٠ـ مريم/٣١.

ثوابه، ويطهّره عن الخبث الحاصل من وجود الشبهة فيه، ومن الرذالة الحاصلة فيه عند المنع، وصاحبه عن إثم المنع ورذيلة الشحّ، ويصلح المال والعمل والنفس، كلّ ذلك مستفاد من الأخبار[١-٢].

﴿فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ﴾

البقرة/٢٣٤.

أحكام العدّة

«و»إذا حصل الفرقة «بالوفاة وإن لم يدخل» بها، اعتدت «بأربعة أشهر وعشرة أيّام» على المشهور، كما في الحدائق[٣]؛ للآية[٤].

[انظر: سورة النساء، آية ٢٤، حول ولاية الأب والجدّ في النكاح.]

﴿وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّىٰ يَبْلُغَ﴾

البقرة/٢٣٥.

[انظر: سورة البقرة، آية ٢٨٤، في نيّة الحرام.]

﴿لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً ۚ وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ ۖ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ﴾

البقرة/٢٣٦.

١ـ الوسائل، ج٦، الباب ١ و٢ و٣ و٤ و٥، من أبواب ماتجب فيه الزكاة.
٢ـ كتاب الزكاة (كتاب الطّهارة)، ص٤٥٧؛ طبعة المؤتمر، ص٣.
٣ـ الحدائق، ج٢٤، ص١٩٠.
٤ـ كتاب النكاح (المتاجر، ج٢)، ص٣٠١؛ طبعة المؤتمر، ص٢٢٩.

أحكام الصداق

«وإن طلّق قبل الدخول فلها المتعة»، بلاخلاف ظاهر؛ للآية والأخبار المدّعى تواترها[١]، ومقتضى إطلاقها ثبوتها لها، «حرّة كانت أو أمة».

«و» إنّما «يعتبر» المتعة «بحاله، فالموسر يتمتّع بالدابّة، أو الثوب المرتفع، أو عشرة دنانير، والمتوسّط بخمسة أو الثوب المتوسّط، والفقير بالدينار، أو الخاتم وشبهه» وكلّ ذلك على وجه المثال، والمناط اللاّزم هو المتاع بالمعروف كما في الآية[٢].

وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّآ أَن يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَا۟ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ ۚ وَأَن تَعْفُوٓا۟ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۚ وَلَا تَنسَوُا۟ ٱلْفَضْلَ بَيْنَكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

البقرة/٢٣٧.

أقسام المجمل

وقد قسّموا المجمل إلى القول، والفعل، والترك، وإلى المفرد، والمركّب... .

وأمّا المركّب: فإجماله تارة باعتبار وقوع لفظ في تركيب خاصّ على وجه لو كان في غيره لم يكن مجملاً... وأُخرى: باعتبار نفس التركيب كقوله: ﴿وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَافَرَضْتُمْ إلاّ أن يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾؛ فقالوا: إنّ المعطوف محتمل لأن يكون الزوج، فيكون العفو عمّا في ذمّة الزوجة إذا كان المهر مقبوضاً لها، ولأن يكون وليّ الزوجة فيكون

١- الوسائل، ج١٥، ص٥٤-٥٩، الباب ٤٨ - ٥٠ من أبواب المهور، وادّعى تواترها صاحب الجواهر فيه، ج٣١، ص٥١.

٢- كتاب النكاح (المتاجر، ج٢)، ص٣٠٧؛ طبعة المؤتمر، ص٢٧١.

المعفوّ عنه الزوج بإبراء ذمتّه عن المهر. والإجمال إنّما هو في جملة الكلام لافي جزء خاصّ.

وفيه نظر؛ لأنّ الإجمال على تقدير تسليمه إنّما هو ناش من جزء خاصّ في الكلام، وهو صلاحيّة الصلة المذكورة للموصول لكلّ واحد من الوليّين، فليس الإجمال في الجملة، مضافاً إلى أنّه لاإجمال في الآية بوجه.

أمّا **أوّلاً**: فلأنّ الصلاحيّة لاتنافي البيان؛ لاحتمال العموم، بل وهو الظاهر حيث لاعهد إلاّ أن يكون المعهود كما ستعرف وجهه.

وأمّا **ثانياً**: فلأنّ قضيّة العطف أن يكون المراد هو وليّ الزوجة؛ إذ لو كان المراد هو الزوج لزم أن يكون مستثنى من المفهوم الثابت بواسطة قوله تعالى: ﴿فَنِصْفُ مافَرَضْتُمْ﴾؛ وهو خلاف الظاهر للمتعاطفين؛ فإنّ الظاهر خروجهما من مخرج واحد كما لايخفى على من له أنس بمواقع الكلام. ولايعارض ذلك لظهور ﴿عُقْدَةُ النِّكاحِ﴾ في الزوج، إذ هذه الصفة موجودة فعلاً في الزوج دون الوليّ؛ لأنّ ذلك أظهر؛ بل لم نجد في العربيّة نظيراً له.

ومنه يظهر عدم إمكان إرادة العموم من الموصول؛ إذ يلزم الإستثناء تارة من المفهوم، وأُخرى من المنطوق، وهو لايصحّ في استعمال واحد، ولايجوز أن يكون المراد هو الوليّ، ويكون الاستثناء من المفهوم منقطعاً؛ لكونه خلاف الظاهر مع شناعته، ولو حمل قوله: ﴿فَنِصْفُ مافَرَضْتُمْ﴾، على بيان مايستحقّه الزوج، فهو أشنع؛ لأنّ المراد بالمعطوف إن كان الوليّ، لزم استثناؤه كالمعطوف عليه من المفهوم وإن كان صحيحاً، لكنّه بعيد جدّاً. وإن كان المراد، الزوج، فالمعطوف عليه خارج من المفهوم، والمعطوف من المنطوق، وهو أيضاً فاسد لولا حمل على بيان المتّصف بينهما حتّى يكون بمنزلة قولنا لكلّ منهما نصف المهر صحّ استثناء كلّ منهما من المنطوق، إلاّ أنّه أبعد المحامل المتصوّرة في الآية ولايصار إليه[1].

١ـ مطارح الانظار، ص٢٢٥.

أحكام الصداق

«ولو مات أحدهما قبل الدخول» المقتضي لمهر المثل «وقبل الفرض فلامهر ولامتعة»... «وإن طلّقها قبل الدخول، فلها نصفه»، لقوله تعالى: ﴿فَنِصْفُ مَافَرَضْتُمْ﴾[1].

[انظر: نفس السورة، آية ١٨١، في أسباب الولاية.]

وَقُومُواْ لِلَّهِ قَـٰنِتِينَ

البقرة/٢٣٨.

مفهوم القنوت

الثالث: القنوت، وهو لغة كما قيل يجيء لمعان متعدّدة، كالطاعة والخشوع والصلاة والدعاء والعبادة والقيام وطول القيام والإمساك عن الكلام والسكون. وفي عرف الشارع و المتشرعة: الدعاء في الموضع المخصوص من الصلاة. والظاهر من كلام الأصحاب و بعض النصوص عدم أخذ رفع اليدين في مفهومه...

وكيف كان فقد حكي الخلاف في المسألة عن الصدوق[2]، فقال بالوجوب... ومستند قول الصدوق ظاهر الأمر في قول اللّه تعالى: ﴿وَقُومُوا لِلّهِ قانِتِينَ﴾... .

وفي الاستدلال بالجميع نظر ظاهر؛ لعدم تعيّن حمل القنوت في الآية على هذا المعنى، إلاّ على تقدير ثبوت الحقيقة الشرعيّة في هذا اللّفظ في ذلك الزمان، ودونه خرط القتاد[3].

١- كتاب النكاح (المتاجر، ج٢)، ص٣٠٧؛ طبعة المؤتمر، ص٢٧٢.

٢- الفقيه، ج١، ص٣١٦.

٣- كتاب الصلاة، ص١٨٩.

[انظر: بحوث حول القرآن وعلومه، في الخطابات الواردة في الشريعة؛ وسورة الحجرات، آية٦، في مفهوم الوصف.]

﴿فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا﴾

البقرة/٢٣٩.

الاستقبال

ولو تعارض الركوب والمشي قدّم أكثرهما استيفاء للشرائط والأركان، وإن تساويا ففي ترجيح الركوب، إذ لايحصل معه إلاّحركة عرضيّة، أو ترجيح المشي؛ إذ يحصل معه القيام أو التخيير؛ لتعارض الاستقرار الذاتي والقيام؛ لظاهر الآية: ﴿فإنْ خِفتمْ فَرجالاً أو رُكباناً﴾ وجوه: خيرها: أوسطها؛ لتحقّق القيام مع المشي، وإن فات وصفه وهو الاستقرار، مضافاً إلى إطلاق النهي عن الصلاة على الراحلة على غير من يشقّ عليه النزول، فتأمّل[1].

﴿قَدْ تَبَيَّنَ﴾

البقرة/٢٥٦.

[انظر: بحوث حول القرآن وعلومه، حول القراءة.]

﴿ثُمَّ لَا يُتْبِعُونَ مَا أَنْفَقُوا مَنًّا وَلَا أَذًى﴾

البقرة/٢٦٢.

[انظر: سورة محمّد، آية ٣٣، حول الشكّ في العبادة للشكّ في طروّ المانع.]

١ـ كتاب الصلاة، ص٥٤؛ طبعة المؤتمر، ج١، ص١٨٣.

﴿لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُم بِالْمَنِّ وَالْأَذَى﴾

البقرة/٢٦٤.

[انظر: سورة محمّد، آية ٣٣، حول الشكّ في العبادة للشكّ في طروّ المانع.]

﴿أَنفِقُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا﴾

البقرة/٢٦٧.

[انظر: سورة النساء، آية ٢٩، في استحباب التفقّه في مسائل التجارات.]

﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَن جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِ فَانتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾

البقرة/٢٧٥.

الملكيّة في البيع الفضوليّ

الثاني: الظاهر أنّه لافرق فيما ذكرنا من أقسام بيع الفضوليّ بين البيع العقديّ والمعاطاة، بناءاً على إفادتها للملك؛ إذ لافارق بينها وبين العقد، فإنّ التقابض بين الفضوليّين، أو فضوليّ، وأصيل إذا وقع بنيّة التمليك والتملّك فأحازه المالك، فلامانع من وقوع المجاز من حينه، أو من حين الإجازة ، فعموم مثل قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ شامل له[1].

١- كتاب البيع (المكاسب)، ص١٣١.

هل المعاطاة قبل اللّزوم بيع؟

وينبغي التنبيه على أُمور:

الأوّل: الظاهر أنّ المعاطاة قبل اللّزوم على القول بإفادتها الملك بيع، بل الظاهر من كلام المحقّق الثاني في جامع المقاصد[١]، أنّه ممّا لاكلام فيه حتّى عند القائلين بكونها فاسدة كالعلاّمة في النهاية[٢]. ودلّ على ذلك تمسّكهم له بقوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾[٣].

أنّ المبيع يملك بالعقد

مسألة: المشهور أنّ المبيع يملك بالعقد، وأثر الخيار تزلزل الملك بسبب القدرة على رفع سببه. فالخيار حقّ لصاحبه في ملك الآخر...، وكيف كان، فالأقوى هو المشهور، لعموم أدلّة حلّ البيع، وأكل المال إذا كانت تجارة عن تراض، وغيرهما ممّاظاهره كون العقد علّة تامّة لجواز التصرّف الّذي هو من لوازم الملك... وقد ظهر بما ذكرنا: أنّ العمدة في قول المشهور عموم أدلّة حلّ البيع، والتجارة عن تراض وأخبار الخيار[٤].

حصول الملك بالمعاطاة

والمشهور بين علمائنا عدم ثبوت الملك بالمعاطاة؛ بل لم نجد قائلاً به إلى زمان المحقّق الثاني الّذي قال به. ولم يقتصر على ذلك حتّى نسبه إلى الأصحاب[٥]...، وذهب جماعة، تبعاً للمحقّق الثاني إلى حصول الملك، ولايخلو عن قوّة للسيرة

١- جامع المقاصد، ج٤، ص٥٨.

٢- النهاية، ج٢، ص٤٤٩.

٣- كتاب البيع (المكاسب)، ص٨٧.

٤- الخيارات (المكاسب)، ص٢٩٨.

٥- جامع المقاصد، ج٤، ص٥٨.

المستمرّة على معاملة المأخوذ بالمعاطاة معاملة الملك في التصرّف فيه بالعتق، والبيع، والوطئ، والإيصاء، وتوريثه، وغير ذلك من آثار الملك.

ويدلّ عليه أيضاً عموم قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾؛ حيث إنّه يدلّ على حلّيّة جميع التصرّفات المترتّبة على البيع؛ بل قد يقال: بأنّ الآية دالّة عرفاً بالمطابقة على صحّة البيع لامجرّد الحكم التكليفيّ، لكنّه محلّ تأمّل.

وأمّا منع صدق البيع عليه عرفاً فمكابرة. وأمّا دعوى الإجماع في كلام بعضهم على عدم كون المعاطاة بيعاً كابن زهرة في الغنية[1]، فمرادهم بالبيع المعاملة اللاّزمة الّتي هي أحد العقود. ولذا صرّح في الغنية بكون الإيجاب والقبول من شرايط صحّة البيع. ودعوى أنّ البيع الفاسد عندهم ليس بيعاً قد عرفت الحال فيها، وممّا ذكر يظهر وجه التمسّك بقوله تعالى: ﴿إِلاَّ أَنْ تَكُونَ تِجارَةً عَنْ تَراضٍ﴾[2]. . . .

وكيف كان، ففي الآيتين مع السيرة كفاية. اللّهمّ، إلاّ أن يقال: إنّهما لاتدلاّن على الملك وإنّما تدلاّن على إباحة جميع التصرّفات حتّى المتوقّفة على الملك كالبيع، والوطئ، والعتق، والإيصاء، وإباحة هذه التصرّفات إنّما يستلزم الملك بالملازمة الشرعيّة الحاصلة في سائر المقامات من الإجماع، وعدم القول بالانفكاك دون المقام الّذي لايعلم ذلك منهم، حيث أطلق القائلون بعدم الملك إباحة التصرّفات وصرّح في المسالك[3]، بأنّ من أجاز المعاطاة سوّغ جميع التصرّفات، غاية الأمر أنّه لابدّ من التزامهم بأنّ التصرّف المتوقّف على الملك يكشف عن سبق الملك عليه آناًمّا، فإنّ الجمع بين إباحة هذه التصرّفات وبين توقّفها على الملك يحصل بالتزام هذا المقدار، ولايتوقّف على الالتزام بالملك من أوّل الأمر ليقال إنّ مرجع هذه الإباحة أيضاً إلى التمليك.

وأمّا ثبوت السيرة واستمرارها على التوريث فهي كساير سيراتهم الناشئة عن

١- الغنية (الجوامع الفقهية)، ص٥٨٦.

٢- النساء/٢٩.

٣- المسالك، ج١، ص١٧٠.

المسامحة، وقلّة المبالات في الدين ممّا لايحصى في عباداتهم، ومعاملاتهم وسياساتهم كما لايخفى.

ودعوى أنّه لم يعلم من القائل بالإباحة جواز مثل هذه التصرّفات المتوقّفة على الملك ـ كما يظهر من المحكيّ عن حواشيّ الشهيد على القواعد من منع اخراج المأخوذ بالمعاطاة في الخمس، والزكاة، وثمن الهدي، وعدم جواز وطئ الجارية المأخوذة بها. وقد صرّح الشيخ ـرحمه اللّه ـ بالأخير في معاطاة الهدايا، فيتوجّه التمسّك حينئذ بعموم الآية على جوازها، فيثبت الملك ـ مدفوعة. بأنّه وإن لم يثبت ذلك، إلاّ أنّه لم يثبت أنّ كلّ من قال بإباحة جميع هذه التصرّفات قال بالملك من أوّل الأمر، فيجوز للفقيه حينئذ التزام إباحة جميع التصرّفات مع التزام حصول الملك عند التصرّف المتوقّف على الملك، لامن أوّل الأمر، فالأولى حينئذٍ التمسك في المطلب بأنّ المتبادر عرفاً من حلّ البيع صحّته شرعاً[1].

حكم تأجيل الثمن الحال بأزيد منه

مسألة: لاخلاف على الظاهر من الحدائق[2] المصرّح به في غيره في عدم جواز تأجيل الثمن الحال؛ بل مطلق الدين بأزيد منه؛لأنّه رباً؛ لأنّ حقيقة الربا في القرض راجعة إلى جعل الزيادة في مقابل إمهال المقرض، وتأخيره المطالبة إلى أجل، فالزيادة الواقعة بإزاء تأخير المطالبة رباً عرفاً، فإنّ أهل العرف لايفرّقون في إطلاق الربا بين الزيادة الّتي تراضيا عليه في أوّل المداينة، كأن يقرضه عشرة بأحد عشر إلى شهر، وبين أن يتراضيا بعد الشهر إلى تأخيره شهراً آخر بزيادة واحد، وهكذا؛ بل طريقة معاملة الربا مستقرّة على ذلك؛ بل الظاهر من بعض التفاسير أنّ صدق الربا على هذا التراضي مسلّم في العرف. وأنّ مورد نزول قوله تعالى ـ في مقام الردّ على من قال: ﴿إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا، وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ ؛ ـ هو التراضي ـ بعد حلول الدين ـ على

١ـ كتاب البيع (المكاسب)، ص٨٣.

٢ـ الحدائق، ج١٩، ص١٢٢.

تأخيره إلى أجل بزيادة فيه.

فعن مجمع البيان، عن ابن عباس: أنّه كان الرجل من أهل الجاهليّة إذا حلّ دينه على غريمه فطالبه، قال: المطلوب منه زدني في الأجل أزيدك في المال فيتراضيان عليه ويعملان به، فإذا قيل لهم رباً، قالوا هما سواء، يعنون بذلك أنّ الزيادة في الثمن حال البيع والزيادة فيه بسبب الأجل عند حلول الدين سواء. فذمّهم اللّه وألحق بهم الوعيد، وخطّأهم في ذلك بقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾[1].

ويؤيّده؛ بل يدلّ عليه حسنة ابن أبي عمير، أو صحيحته، عن أبي عبداللّه ـ عليه السلام ـ «قال: سئل عن الرجل يكون له دين إلى أجل مسمّى، فيأتيه غريمه، فيقول له: أنقدني كذا وكذا، وأضع عنك بقيّته، أو أنقدني بعضه وأمدّ لك في الأجل فيما بقي عليك، قال: **لاأرى به بأساً، إنّه لم يزد على رأس ماله، قال اللّه تعالى: ﴿فَلَكُمْ رُؤُسُ أَمْوَالِكُمْ لَاتَظْلِمُونَ وَلَاتُظْلَمُونَ﴾**»[2]؛ علّل جواز التراضي على تأخير أجل البعض بنقد البعض بعدم الازدياد على رأس ماله، فيدلّ على أنّه لوازداد على رأس ماله لم يجز التراضي على التأخير، وكان رباً يقتضي استشهاده بذيل آية الربا، وهو قوله تعالى: ﴿فَلَكُمْ رُؤُسُ أَمْوَالِكُمْ لَاتَظْلِمُونَ وَلَاتُظْلَمُونَ﴾[3].

دلالة النهي في المعاملات

ثمّ إنّ الوحيد البهبهانيّ قد اختار في فوائده الجديدة تفصيلاً لابأس بذكره، وحاصله: الفرق بين ماإذا كان دليل صحّة المعاملة منحصراً فيما يدلّ على الحكم التكليفيّ فيدلّ، وبين مالايكون فلايدلّ، ومثّل للأوّل بقوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾،

١- مجمع البيان، ج١، ص٣٨٩.

٢- الكافي، ج٥، ص٢٥٩، باب الصلح، ح٤؛ الفقيه، ج٣، ص٣٣، باب الصلح، ح٣٢٧٠، والآية من سورة البقرة/ ٢٧٩.

٣- الخيارات (المكاسب)، ص٣٠٦.

و ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[١]، و ﴿تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾[٢]؛ واحتجّ على ذلك بأنّ الصحّة متى استفيدت من الحكم التكليفيّ كالوجوب والإباحة كانت تابعة له، فلايجامع النهي الّذي يدلّ على ارتفاع ذلك الحكم. وأمّا إذا لم تكن مستفادة من ذلك كقوله «متى التقى الختانان وجب المهر»[٣] لادلالة للنهي على الفساد، فإنّ حرمة الالتقاء حال الحيض لاينافي ترتّب الأثر على الالتقاء، فلابدّ من الجمع بين مادلّ على الترتّب، وبين مادلّ على الحرمة. ولعلّ ذلك قريب ممّا قدّمنا بحسب المفهوم، فإنّ الموارد الّتي التزمنا فيها بالفساد، إنّما يكون النهي الّتي قلنا فيها بعدم الدلالة، كالنهي عن البيع في الجمعة بواسطة تفويت الصلاة وتلقّي الركبان بواسطة إيراثه الغلاء كما يستظهر من الروايات[٤]؛ ففي الأوّل لابدّ من التخصيص؛ وفي الثاني لابدّ من الجمع، إلاّ أنّه يرد عليه أمران:

أحدهما: إنّ هذا التفصيل قلّما يوجد لو لم يؤخذ بما هو المناط فيه كما قرّرنا، فإنّ الأغلب أنّ دليل الصحّة في المعاملات ليس منحصراً فيما يفيد الحكم التكليفيّ؛ فإنّ صحّة البيع كما يستفاد من قوله ﴿أَوْفُوا﴾ كذلك يستفاد من قوله «البيّعان بالخيار مالم يفترقا»[٥]. نعم، ربّما يقال يتمّ ذلك في مثل النكاح، فإنّ الصحّة فيه يستفاد من قوله: ﴿فَانْكِحُوا ماطابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾[٦].

الثاني: إنّ عدّه آية الوفاء بالعقد ـ كآيتي العهد والتجارة ممّا يضادّها التحريم ـ غير وجيه؛ إذ لامانع من النهي عن المعاملة، ثمّ الأمر بإمضائها بعد إيجادها. نعم، يتمّ التناقض والمضادّة فيما لو كان المقصود من الأمر هو تشريع تلك المعاملات بالأمر بإمضائها وليس الأمر في ﴿أَوْفُوا﴾ على هذا الوجه، فإنّ المستفاد من الآية هو

١ـ المائدة/ ١.

٢ـ النساء/ ٢٩.

٣ـ سنن البيهقي، ج١، ص١٦٣.

٤ـ الكافي، ج٥، ص١٦٨، باب التلقي من كتاب المعيشة.

٥ـ الوسائل، ج١٨، ص٦، الباب الأول من أبواب الخيار، ح[٢٣٠١٣] ٣.

٦ـ النساء/ ٣.

وجوب الوفاء بالعقد على تقدير وجود الموضوع، فيجوز التمسّك بعموم الآية في العقود الّتي ثبت حرمتها في الشرع، إلاّ أن يستفاد من التحريم المذكور الفساد على وجه قلنا به.

ثمّ إنّ عدّه وجوب المهر المترتّب على الالتقاء في أمثلة الثاني لعلّه ليس في محلّه، فإنّه نظير الضمان المترتّب على الإتلاف[1].

خمس الحلال المختلط بالحرام

«و» يجب الخمس أيضاً «في الحلال المختلط بالحرام» إذا كان بحيث «لايتميّز» قدره «ولايعرف صاحبه»... للمرويّ عن الخصال بسنده الصحيح إلى ابن محبوب، عن عمّاربن مروان قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: **فيما يخرج من المعادن، والبحر، والغنيمة، والحلال المختلط بالحرام إذا لم يعرف صاحبه، والكنوز، الخمس**»[2]... .

نعم، قد يعارض ذلك بما ورد في غير واحد من الأخبار من حلّيّة المال المختلط بالحرام من غير تعرّض لوجوب إخراج شيء منه... .

ومثل ماورد في الربا من كثير من الأخبار دالّة على حلّيّة المختلط به، مثل رواية هشام بن سالم وروايتي الحلبيّ، المرويّات في باب الربا من الكافي[3].

ولكنّ الظاهر من أخبار الربا بقرينة ذيل بعضها: اختصاصها بما إذا أُكلت مع الجهل بالحرمة، وظاهر كثير من الأخبار[4] كصريح المحكيّ[5] عن جماعة: حلّيّة ذلك وعدم وجوب ردّها، ولذا قيّد في بعض أخبار الكبائر[6] أكل الربا بكونه بعد البيّنة، أي: الدليل الواضح على التحريم، إشارة إلى قوله تعالى: ﴿**فَمَنْ جاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ**

١- مطارح الأنظار، ص١٦٦.

٢- الخصال، ص٢٩٠، باب الخمسة، ح٥١؛ الوسائل، ج٦، ص٣٤٤، الباب ٣ من أبواب مايجب فيه الخمس، ح٦.

٣- الكافي، ج٥، ص١٤٤، باب الربا، ح٣، ٤، ٥؛ الوسائل، ج١٢، ص٤٣٠، الباب ٥ من أبواب الربا، ح١، ٣، ٦.

٤- الوسائل، ج١٢، ص٤٣٠، الباب ٥ من أبواب الربا.

٥- الجواهر، ج٢٣، ص٣٩٨.

٦- الوسائل، ج١٢، ص٦٢، الباب ٥ من أبواب مايكتسب به، ح١، ١٢.

فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ﴾.

وحينئذ فتكون هذه الأخبار أخصّ مطلقاً من أخبار وجوب الخمس، بل هي رافعة للحرمة حال الجهل، فيخرج الفرض عن عنوان الحلال المختلط بالحرام، فلامانع من العمل بها في خصوص الربا، وإن كان لايخلو عن إشكال؛ لمخالفتها للقاعدة من عدم معذوريّة الجاهل بالحكم المقصّر، سيّما في الحكم الوضعي، ولذا حكي خلافه عن الحلّي وكثير من المتأخّرين[1]، بل المحكيّ عن السرائر[2] في هذا المقام وجوب الخمس في المال الّذي يعلم أنّ فيه الربا[3].

ثمّ إنّ ظاهر بعض الأخبار حلّيّة المال المختلط بالحرام مع عدم التعرّض لوجوب إخراج شيء منه، أكثرها في المال المختلط بالربا، مثل رواية هشام بن سالم وروايتي الحلبي[4] المرويّات في باب الربا من الكافي، وبعضها في غير الربا، مثل مارواه في الكافي عن ابن محبوب عن أبي أيّوب عن سماعة، قال: سألت أبا عبدالله ـ عليه السلام ـ عن رجل أصاب مالاً من عمل بني أُميّة وهو يتصدّق منه، ويصل منه قرابته ويحجّ ليغفر له مااكتسب، وهو يقول: إنّ الحسنات يذهبن السيّئات، فقال أبو عبدالله ـ عليه السلام ـ: **«إنّ الخطيئة لاتكفّر الخطيئة ولكنّ الحسنة تحطّ الخطيئة، ثمّ قال: وإن خلط الحرام حلالاً فاختلطا جميعاً فلايعرف الحلال من الحرام فلابأس»**[5].

ويمكن التفصّي عن أخبار الربا بما ربّما يستظهر من ذيلها، من كون مورّث الرجل كان يأكل الربا[6]، وقد دلّت هذه الأخبار وغيرها ـ وذهب بعض الأصحاب[7] ـ على حلّيّتها، ولذا قيّد في بعض أخبار الكبائر: أكل الربا بكونه بعد

١ـ حكي ذلك عنهم الشهيد في الدروس، ج٣، ص٢٩٩.

٢ـ السرائر، ج٢، ص٢٥١.

٣ـ كتاب الخمس (كتاب الطهارة)، ص٥٧٠؛ طبعة المؤتمر، ص١٠٦.

٤ـ الكافي، ج٥، ص١٤٤، باب الربا من كتاب المعيشة، ح٣، ٤.

٥ـ الكافي، ج٥، ص١٢٦، باب «المكاسب الحرام» من كتاب المعيشة، ح٩، وفيه: «ثمّ قال: **إن كان خلط الحلال بالحرام**».

٦ـ الوسائل، ج١٢، ص٤٣١، الباب ٥ من أبواب الربا، ح٢ و٣.

٧ـ هو ابن الجنيد، وقد حكاه عنه، العلاّمة في المختلف، ج٣، ص٣١٧.

البيّنة[1] إشارة إلى قوله تعالى ﴿فَمَنْ جاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَاسَلَفَ﴾.

وحينئذ فهذه الأخبار أخصّ من أخبار وجوب الخمس. نعم، يظهر من محكيّ السرائر[2] وجوب الخمس في المال الّذي يعلم أنّه فيه الربا أيضاً.

وأمّا موثّقة سماعة فيحتمل أن يكون نفي البأس عن التصدّق من المال المختلط، بل سائر التصرّفات في الجملة ولو بعد التخميس، في مقابل الحرام المحض الّذي هو مورد السؤال، حيث لايجوز منه التصدّق في بعض الصور، فضلاً عن تصرّف آخر.

وكيف كان، فالرواية ليست نصّاً في حلّيّة جميع المال المختلط حتّى لايقبل التقييد بأخبار المسألة الّتي هي أخصّ منه، مع مخالفة حلّيّة الجميع للقاعدة المقرّرة من وجوب الاجتناب عن المشتبه في المحصورة امتثالاً للأدلّة العقليّة والنقليّة الدالّة على حرمة التصرّف في مال الغير إذا علم ـ ولو إجمالاً ـ في أُمور محصورة[3].

[انظر: سورة النساء، آية ٢٩، في المعاطاة، وفي استحباب التفقّه في مسائل التجارات؛ وسورة المائدة، آية١ ، في الإجازة والردّ، وفي لزوم تقديم الإيجاب على القبول؛ وفي أنّ الأصل في البيع اللّزوم؛ وفي قبول الموصى له؛ وسورة الجنّ، آية ٢٣، في طرق إثبات كون المعصية كبيرة؛ وبحوث حول القرآن وعلومه، حول العمل بظواهر الكتاب.]

﴿فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ لَاتَظْلِمُونَ وَلَاتُظْلَمُونَ﴾

البقرة/٢٧٩.

[انظر: نفس السورة، آية ٢٧٥ ، في حكم تأجيل الثمن الحال بأزيد منه.]

١ـ الوسائل، ج١١، ص٢٦٠، الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس، ح٣٣، ٣٥.

٢ـ السرائر، ج١، ص٤٨٧ .

٣ـ كتاب الخمس (كتاب الطهارة)، ص٥٤٢؛ طبعة المؤتمر، ص٢٥٩.

﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَن تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا﴾

البقرة/٢٨٢.

عدالة إمام الجماعة

وهل يثبت بشهادة عدل واحد؟ الأقوى نعم إذا حصل منه الوثوق بالعدل، لما يظهر من الأخبار كفايته، وكفاية مطلق الظنّ[١]...، ويؤيّد ذلك مافي بعض الأخبار من زيادة قوله: «**فظنّوا به خيراً وأجيزوا شهادته**»[٢]؛ فإنّ الظاهر أنّ عطف قوله: «**وأجيزوا شهادته**» على قوله: «**فظنّوا به**» من قبيل عطف العلّة الغائيّة على معلولها كما هو شائع ذائع في الأمثلة العرفيّة، والأخبار، والآيات، وحينئذ فدلالته على ترتيب قبول الشهادة على ظنّ الخير واضحة، غاية الوضوح... .

ومنها ما دلّ على كفاية الرضا بالدين، والصلاح في الاستشهاد مثل ماروي عن مولانا العسكريّ ـ عليه السلام ـ في تفسير قوله تعالى: ﴿**مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ**﴾[٣]، إلى غير ذلك؛ بل يمكن أن يستفاد من الأخبار المتقدّمة في استناد الشاهد إلى ظنّه الحاصل من المعاشرة جواز استناده إلى مطلق الظنّ الحاصل من المعاشرة والاطّلاع على مواظبة الجماعة[٤].

حكم أخذ الأُجرة على تحمّل الشهادة

ثمّ إنّ من الواجبات الّتي يحرم أخذ الأُجرة عليها عند المشهور تحمّل الشهادة ـ

١ـ الوسائل، ج٢٧، ص٣٩٥، الباب ٤١ من أبواب الشهادات، ح[٣٤٠٤١] ١٠.

٢ـ الوسائل، ج٢٧، ص٣٩٥، الباب ٤١ من أبواب الشهادات، ح[٣٤٠٤٣] ١٢.

٣ـ المستدرك، ج١٤، ص٤٧٥، الباب ٣٢ من أبواب المتعة، ح[٧١٣٤٨] ١.

٤ـ في صلاة الجماعة (المتاجر، ج٢)، ص٣٤٨.

بناءاً على وجوبه ـ كما هو أحد الأقوال في المسألة، لقوله تعالى: **﴿وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا﴾**؛ المفسّر في الصحيح بالدعاء للتحمّل[1]. وكذلك أداء الشهادة لوجوبه عيناً، أو كفاية، وهو مع الوجوب العينيّ واضح. وأمّا مع الوجوب الكفائيّ، فلأنّ المستفاد من أدلّة الشهادة كون التحمّل والأداء حقّاً للمشهود له على الشاهد، فالموجود في الخارج من الشاهد حقّ للمشهود له لايقابل بعوض؛ للزوم مقابلة حقّ الشخص بشيء من ماله، فيرجع إلى أكل المال بالباطل[2].

[انظر: سورة المائدة، آية ١٠٦، في عدالة الشاهد.]

﴿فَرِهَٰنٌ مَّقْبُوضَةٌ... وَمَن يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُۥٓ ءَاثِمٌ قَلْبُهُۥ﴾

البقرة/٢٨٣.

[انظر: سورة الجنّ، آية ٢٣، في طرق إثبات كون المعصية كبيرة؛ وبحوث حول القرآن وعلومه، حول العمل بظواهر الكتاب.]

﴿وَإِن تُبْدُوا۟ مَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ ٱللَّهُ﴾

البقرة/٢٨٤.

نيّة الحرام

هداية: إذا قصد الفاعل إيجاد معصية مجرّداً عنها، وعمّا يتوصّل به إليها، فهل فعل محرّماً أولا؟ وعلى الأوّل، فهل العفو عنه ثابت في الشرع، أو لا؟ ظاهر الأكثر هو الأوّل، في المقامين، بل لم نتحقّق خلافاً صريحاً في إنكار العفو عنه مالم يتلبّس بالعمل، وعنوان العفو في كلماتهم دليل على ذهابهم إلى التحريم

١- الوسائل، ج٢٧، ص٣٠٩، الباب الأوّل من أبواب الشهادات.

٢- المكاسب المحرّمة، ص٦٦.

واستحقاق العقاب أيضاً.

نعم، نسب[١] إلى السيّد، وشيخنا الطبرسيّ، وبعض العامّة، القول بكونه معصية. ولادلالة فيه صريحاً على عدم العفو لاحتمال إرادة الاستحقاق دون الفعليّة كما يظهر من نسبة السيّد الداماد عدم العقاب إلى فقهاء الفريقين، والأُصوليين منهم.

وذهب بعضهم إلى أنّه لم يفعل حراماً، وهو الظاهر من الشهيد[٢] حيث قال: «نيّة المعصية لاتؤثّر ذمّاً مالم يتلبّس بها»، وهو ممّا ثبت في الأخبار العفو عنه[٣]؛ فإنّ عنوان العفو وإن كان ظاهراً في ثبوت الاستحقاق إلاّ أنّ قوله «نيّة المعصية لاتؤثّر ذمّاً» لعلّه أظهر في الدلالة على عدم الاستحقاق.

وقد نسب ذلك إلى الصدوق أيضاً، حيث قال: «اعتقادنا أنّ من همّ بسيّئة لم يكتب حتّى عملها، فإن عملها كتب عليه بسيّئة واحدة»[٤]، ولعلّه ليس في محلّه، فإنّ قوله «لم يكتب» ظاهر في العفو، إذ على تقدير عدم الاستحقاق ليس مورداً للنفي والإثبات كما لايخفى.

وقد نسب بعضهم إلى المحقّق الطوسيّ القول الأوّل حيث قال في التجريد: «وإرادة القبيح قبيحة»[٥] وظنّي أنّه ليس المراد بالإرادة في عبارته قصد الفاعل؛ بل الظاهر المراد منها هو طلب القبيح والأمر به، كما يظهر بمراجعة شروحه. فكيف كان، فيمكن الاستدلال على الحرمة بالأدلّة الأربعة:

أمّا العقل: فلقضاء صريح الوجدان باستحقاق الذمّ لمن همّ مخالفة المولى واعتقدها في ضميره، وعقد عليها في قلبه، ولذا يحسن من المولى الإقدام على عقاب من همّ بقتل ولده، وهتك حريمه على وجه لايمنعه منه إلاّ عدم تمكّنه منه، وهذا ممّا لاينبغي إنكاره من أحد.

١ـ لم نعثر عليه.

٢ـ القواعد والفوائد، ج١، ص١٠٧.

٣ـ قرب الاسناد، ص٩، ح٢٨؛ بحارالأنوار، ج٥، ص٣٢٧، الباب ١٧ من أبواب العدل، ح٢٠.

٤ـ اعتقادات الشيخ الصدوق [شرح الباب الحادي عشر]، ص٨٦.

٥ـ تجريد الإعتقاد، ص١٩٩.

وأمّا الإجماع: فيمكن استكشافه فيما نسب إلى شيخنا البهائيّ، من أنّ كون ذلك معصية ممّا لاريب فيه عندنا، وكذا عند العامّة قال فيما نسب إليه وكتب الفريقين من التفاسير وغيرها مشحونة بذلك إلاّ أنّ العفو أيضاً ثابت؛ بل هو من ضروريّات الدين وممّا ستقف عليه في الحكم بالعصيان في التجريّ.

وأمّا الكتاب: فتدلّ عليه آيات:

منها قوله تعالى: **﴿إنْ تُبْدُوا مافِي أنفُسِكُمْ أوْ تُخفُوهُ يُحاسِبْكُمْ بِهِ اللّهُ﴾**؛ فإنّه يعمّ العزم على الحرام.

ومنها قوله تعالى: **﴿لاتَقْرَبُوا الْفَواحِشَ ماظَهَرَ مِنْها وَمابَطَنَ﴾**[1]؛ فإنّ العزم على المعصية من الأخير.

منها قوله تعالى: **﴿إنَّ السَّمْعَ وَالْبَصرَ وَالْفُؤادَ كُلُّ أُولئِكَ كانَ عَنْهُ مَسْؤُلاً﴾**[2]؛ سيّما بعد ملاحظة ماعن العيّاشيّ عن الصادق ـ عليه السلام ـ: **«أنّه يسئل عن السمع عمّا سمع والبصر عمّا نظر إليه والفؤاد عمّا عقد عليه»**[3].

ومنها قوله تعالى: **﴿إنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أن تَشِيعَ الْفاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذابٌ أليمٌ﴾**[4]؛ وجه الاستدلال: أنّ الحبّ من مراتب الميل والإرادة كما حقّق في محلّه، إلاّ أنّه يجامع الموانع الّتي تمنع عن صدور الفعل، فيكون المراد به القصد المجرّد، أو الأعمّ منه ومن الإرادة الّتي يترتّب عليها الفعل.

ومنها قوله: **﴿تِلْكَ الدّارُ الآخِرَةُ نَجعَلُها لِلَّذِينَ لايُرِيدُونَ عُلُوّاً فِي الأرْضِ وَلافَساداً﴾**[5]؛ وقد ورد في تفسيرها عن أميرالمؤمنين ـ عليه السلام ـ: **«الرجل يعجبه أن يكون شراك نعله أجود من شراك نعل صاحبه، فيدخل تحتها»**[6].

١ـ الأنعام/ ١٥١.
٢ـ الإسراء/ ٣٦.
٣ـ تفسير العيّاشي، ج٢، ص٢٩٢، ح٧٤، ٧٥.
٤ـ النور/١٩.
٥ـ القصص/٨٣.
٦ـ مجمع البيان، ج٤، ص ٤٢٠.

ومنها قوله تعالى: ﴿ولاتعزموا عُقدةَ النكاحِ حتّى يَبْلُغَ الكتابُ أجلَهُ واعلَموا أنّ اللّهَ يَعلَمُ مافي أنفسِكُمْ فاحذَرُوهُ واعلَموا أنّ اللّهَ غفورٌ حليمٌ﴾[1].

وأمّا الأخبار فهي كثيرة جداً ومع ذلك فهي على أصناف:

الأوّل مايدلّ على وجود المؤاخذة في النيّة:

منها قوله ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ: «نيّة الكافر شرّ من عمله»؛ بعد قوله ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ: «نيّة المؤمن خير من عمله»[2].

وعن الصادق ـ عليه السلام ـ: «إنّما خلّد أهل النار في النار؛ لأنّ نيّاتهم كانت في الدنيا أن لوخلّدوا فيها أن يعصوا اللّه أبداً، وإنّما خلّدوا أهل الجنّة في الجنّة؛ لأنّ نيّاتهم كانت في الدنيا إن لو بقوا فيها أن يطيعوا اللّه أبداً، فبالنيّات خلّد هؤلاء وهؤلاء ثمّ تلى قوله تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلى شاكِلَتِهِ﴾؛ قال: على نيّته»[3]. . . .

الثالث: مادلّ على حرمة الرضا بما فعله العاصي كقول أميرالمؤمنين ـ عليه السلام ـ: «إنّ الراضي بفعل قوم كالداخل معهم فيه، وعلى الداخل إثمان، إثم الرضا، وإثم الدخول»[4].

وروي: «أنّ من رضي بفعل فقد لزمه، وإن لم يفعله»[5]؛ ويكرّر في الزيارات المأثورة عنهم ـ عليهم السلام ـ قولهم: «لعن اللّه أمّة سمعت بذلك فرضيت به»[6]، وقد ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ﴾[7]؛ أنّ نسبة القتل إلى المخاطبين مع تأخّرهم عن القاتلين بكثير رضاهم بفعلهم[8]، وجه الدلالة ماعرفت: من أنّ الرضا أيضاً مرتبة من مراتب الإرادة والقصد، غاية الأمر أنّه استعمل فيما وقع من الأفعال

١ـ البقرة/ ٢٣٥.

٢ـ المستدرك، ج١، ص٩٥، الباب ٦ من أبواب مقدمة العبادات، ح[٧٤] ١٥.

٣ـ المستدرك، ج١، ص٩٢، الباب ٦ من أبواب مقدمة العبادات، ح[٦٥] ٦، والآية من سورة الإسراء/٨٤.

٤ـ المستدرك، ج١٨، ص٢١٤، الباب ٢ من أبواب القصاص في النفس، ح[٢٢٥٣٨] ١٤، مع اختلاف يسير.

٥ـ التوحيد، ص٤٠١.

٦ـ بحار الأنوار، ج٩٨، ص٢٦٦، الباب ٣٥ من أبواب فضل زيارة سيّد شباب أهل الجنّة أبي عبداللّه الحسين ـ عليه السلام ـ.

٧ـ آل عمران/١٨٣.

٨ـ المستدرك، ج١٢، ص١٠٧، الباب ٨٠ من أبواب جهاد النفس ومايناسبه، ح[١٣٦٤٧] ١.

وهو لايضرّ فيما نحن فيه.

الرابع: ماورد في العقاب على فعل بعض المقدّمات بقصد ترتّب الحرام كغارس الخمر، والماشي لسعاية مؤمن[١]، وجه الاستدلال: أنّ من المعلوم عدم العقاب على المشي، والغرس لابقصد ذلك، فيكون العقاب للقصد، ويؤيّد الكلّ الأخبار الدالّة على حرمة الحسد[٢]، واحتقاد الناس[٣]، والآمرة على اجتناب الظنّ[٤]، ونحو ذلك من الأُمور الباطنيّة. هذا غاية مايمكن الاستناد إليه في ثبوت العقاب للقصد المجرّد عن العمل إلاّ أنّه مع ذلك، فالحكم بثبوت استحقاق العقاب محلّ إشكال.

وتوضيحه: أنّ النيّة والقصد، إمّا أن يكون من الأفعال الصادرة منّا، كما يظهر من جملة من الفقهاء[٥] في تحديدها حيث يقولون: إنّها إرادة تفعل بالقلب، وإمّا أن لايكون من مقولة الفعل، والحركة الصادرة من الفاعل، بل إنّما هي عبارة عمّا يدعوا إلى تحريك العضلات من اعتقاد النفع في الفعل، فيكون من الكيفيّات النفسانيّة الحاصلة، تارة بأسباب اختياريّة مثل النظر والاستدلال، وأُخرى بغيرها من الأُمور الخارجة عن الاختيار، كما عليه جماعة من محقّقي العدليّة. قال المحقّق الطوسي[٦] بعد ذكر الإرادة، والكراهة في عداد الكيفيّات النفسانيّة: «وهما نوعان من العلم»، وهو الظاهر من التأمّل في الوجدان أيضاً، بل ويقتضيه البرهان أيضاً من حيث إنّ النيّة والإرادة ونحوهما لوكان فعلاً، لكان اختيارياً عند القائل بكونها معصية، إذ لايعقل العقاب على الفعل الحاصل بغير الإختيار عند العدليّة وذلك يلازم كونها مسبوقة بالإرادة، فيلزم الدور، أو التسلسل.

والقول بأنّ الإرادة مرادة بنفسها على قياس الوجود الموجود بنفسه، مدفوع، بأنّ

١- الكافي، ج٢، ص١٩٦، باب السعي في حاجة المؤمن من كتاب الايمان والكفر.

٢- الكافي، ج٢، ص٣٠٦، باب الحسد من كتاب الايمان والكفر، ح٣.

٣- سفينة البحار، ج١، ص٢٨٨.

٤- الكافي، ج٢، ص٣٦٢، باب التهمة وسوء الظن من كتاب الايمان والكفر، ح٣.

٥- جامع المقاصد، ج٢، ص٢١٨.

٦- تجريد الإعتقاد، ص١٧٦.

ضرورة العقل يحكم بالتساوي بين أفراد الفعل الإختياريّ في الحاجة إلى الإرادة، والنيّة، وعدم احتياجها إليها، إنّما يكشف عن خروجها عن سلسلة الأفعال، وبذلك يظهر فساد قياسه بالوجود، فإنّه خارج عمّا يصير موجوداً به، وهو الماهيّة.

مضافاً إلى أنّ الكلام في الإرادة الّتي يتوقّف عليها صدور الفعل الاختياريّ عن المختار، وصدور الفعل غير محتاج بعد تصوّر الفعل، والتصديق بمنفعته على وجه لاتعارض تلك المنفعة الملحوظة في نظر الفاعل منفعة أُخرى في نظره موجودة في تركه مساوية للمنفعة القاضية بوجوده في نظره إلى أمر آخر، وذلك كافٍ في صدوره ولاحاجة إلى أمر آخر، كما هو ظاهر عند المتأمّل المنصف. فعند التحقيق يختلف مراتب ذلك الاعتقاد الداعي إلى صدور الفعل، ويختصّ في كلّ مرتبة باسم. وربّما يتسامح في إطلاق اسم بعض المراتب على بعضها نظراً إلى ظهور المراد، وماذكرنا وإن كان بعيداً عن أنظار طلبة أهل العصر، إلاّ أنّه بعد موافقته لما ذهب إليه الأكابر من أرباب التحقيق والعدل ولما نجده من أنفسنا، لابأس به.

وكيف كان، فعلى الثاني لاينبغي الإشكال في الحكم بعدم استحقاق العقاب فيما إذا قصد الفعل واعتقد النفع فيه، ولاسبيل إليه إلاّ بوجهين:

أحدهما: أن يعاقب على تحصيل ذلك الاعتقاد بالنظر، أو بما يوجبه من إعمال الحواسّ الظاهرة الموجب للعلم.

والثاني: أن يقال إنّه لاإشكال في سوء سريرة من قصد العصيان، وخبث طينته. ومن الجايز أن يعاقب من كان على تلك الحالة الخبيثة والملكة الرذيلة وإن لم يفعل فعلاً محرّماً. والأوّل غير مطّرد؛ لجواز حصول الاعتقاد بواسطة مقدّمات خارجة عن القدرة؛ بل ولايبعد دعوى أنّه الغالب في العلم الحاصل بمنافع الأفعال، والثاني ممّا لايلتزم به العدليّة، لاقتصار العقاب عندهم على مخالفة الأمر الممتنع تعلّقه بغير ماهو من مقولة الأفعال.

وعلى الأوّل فبعد ماعرفت من أنّه خلاف مايصل إليه فهمنا القاصر لاوجه للعقاب على القصد، إذ لايزيد القصد من سائر الأفعال الّتي يتوقّف عليها الفعل

المحرّم. وقد مرّ أنّ الأحكام الغيريّة وجوباً، وتحريماً لاتؤثّر ذمّاً، ولايستتبع عقاباً، ولايرى في العقل مايوجب اختصاص القصد من سائر المقدّمات الاختياريّة، فلاوجه للقول بعدم العقاب في غيره؛ بل وامتناعه من حيث إنّها مقدّمات كما مرّ، والعقاب في خصوص القصد.

فإن قلت: لاإشكال في ظهور الأخبار في الاستحقاق، ويجعل ذلك دليلاً على وجود عنوان نفس في القصد، إذا تجرّد عن وجود المقصود، وإن لم يكن معلوماً عندنا، فيصحّ الحكم باستحقاق العقاب.

قلت: لاإشكال في أنّ القصد عند العقلاء لايلازم عنواناً محرّماً نفسيّاً عندهم لو لم يكن نفس القصد كذلك، كما هو المفروض، ولم يظهر من الأخبار شيء يزيد على ماعليه العقلاء كما لايخفى على الملاحظ والناظر فيها، فلابدّ إمّا من القول بجواز العقاب على مقدّمة الحرام كائناً ماكانت، أو الالتزام بعدم استحقاق عقاب القاصد في قصده، وإلاّ لزم تعدّد العقاب على تقدير وجود المقصود أيضاً.

ويمكن أن يقال: إنّ الهمّ بالمعصية والميل إليها والعزم عليها وقصدها مرتبة من مراتب المخالفة والمعصية، فإنّ المخالفة قد يشتدّ وجودها وهي ماإذا وقعت المعصية بإيجاد الفعل المنهيّ عنه. وقد تكون ضعيفة. فإن لوحظت تلك المرتبة الضعيفة في حدّ نفسها على وجه ملاحظة المرتبة الضعيفة من السواد المأخوذة بشرط عدم اندكاكها، واضمحلالها تحت مرتبة شديدة من السواد، يترتّب عليها أحكام المخالفة من العقاب وغيره، كما يترتّب على المرتبة الضعيفة من السواد أحكام السواد من اجتماع البصر ونحوه. وإن لوحظت من حيث اندراجها، وانطماسها تحت المرتبة الشديدة من المخالفة، فالحكم إنّما هو لتلك المرتبة ولاينسب إلى الضعيفة المنطمسة شيء من آثار المخالفة كما هو كذلك في السواد أيضاً، وبذلك يظهر عدم وجوب التزام العقاب على القصد فيما إذا قارن وجود المقصود.

نعم، لازم ذلك أن يكون العقاب على القصد أضعف من العقاب على أصل

الفعل، هذا. ولكنّه لايخلو عن نظر، ووجهه ـ بعد أنّ المخالفة إنّما هو عنوان الفعل المنهيّ عنه، أو لترك المأمور به وليست أمراً يمكن انتزاعها من غير ذلك ـ أنّ الاختلاف الشديد مع الضعيف على ماتقرّر في محلّه ليس إلاّ بمجرّد الشدّة، والضعف الراجع إلى زيادة ظهور أصل المعنى بعد كونه محفوظاً في مقامه ونقصانه كذلك، فلابدّ أن يكون الضعيف من سنخ الشديد ومن تلك الحقيقة، لا أمراً مغايراً له في الحقيقة، بل وفي المقولة أيضاً.

وعلى هذا، فإن قلنا بأنّ حقيقة القصد راجعة إلى اعتقاد النفع، فعدم إمكان كون القصد من حقيقة الفعل، أو مرتبة من مراتبه أمر ظاهر، وإن قلنا بأنّه من مقولة الفعل فلم يظهر لنا أنّه يعدّ من مراتب وجود شرب الخمر، ونحواً من أنحاء وجوده. نعم لو كان المراد به تصوّره صحّ جعله نحواً من وجود الفعل؛ لأنّ الوجود الذهنيّ نحو من أنحاء وجود الشيء وظلّ له إلاّ أنّه لم يظهر من أحد الالتزام بأنّ تصوّر الشيء المحرّم، حرام.

وكيف كان، فنحن وإن استقصينا التأمّل فما وقفنا على وجه وجيه، به يحكم بخروج القصد عن قاعدة عدم إيراث المقدّمة ذمّاً، ولاعقاباً، على أنّ فتح ذلك الباب توجب انسداد باب الإلزام على الأشعريّ القائل بالكسب، فإنّ له أن يقول ـ مع أنّ العبد معزول عن الفعل بواسطة تعلّق قدرة الباريء، وإرادته بصدور الفعل ـ أنّه قاصد للفعل على وجه لو لم يسبقه إرادة الباريء كان الممكن فاعلاً. وهذا يكفي في العقاب، إلاّ أن يقال: إنّ القصد بناءاً على أنّه فعل أيضاً مخلوق للّه، ولايجوز أن يكون ذلك القصد منشأ للعقاب، فإنّ الوجه في ذهابهم إلى هذه المقالة السخيفة دعوى امتناع صدور الوجود من الممكن، نظراً إلى قولهم لامؤثّر في الوجود عدا اللّه، بناءاً على مازعموه من معنى هذه الصادقة، فهو آتٍ في القصد أيضاً مطلقاً إلى أنّ استنادهم إلى ذلك ينافي القول بأنّه لولاسبق إرادته تعالى لكان فاعلاً، فإنّ ذلك محال حينئذ كما لايخفى.

وبالجملة: لاينبغي الإشكال في ظهور الأخبار، والأدلّة اللّفظيّة في حرمة العزم.

وكلماتهم مشحونة بذلك، إلاّ أنّ دعوى استقلال العقل باستحقاق العقاب على القصد ممنوعة، بل مالم يثبت عنوان يقينيّ عقليّ، أو شرعيّ لايحسن في العقل العقاب عليه وعلى غيره من المقدّمات.

نعم، من قصّر نظره على مايراه من منافع الفعل الراجع إلى متابعة هواه ولم يصرف نفسه عن عدم المبالاة في تحصيل رضا مولاه، يعدّ سيّء السريرة وخبيث الطينة، فإن جاز في العقل، أو في الشرع العقاب على مثله وإن لم يتحقّق منه مخالفة صحّ مفاد الأخبار وإلاّ فلابد من حملها على مالاينافيه العقل، كما هو الشأن في أمثاله.

والظاهر أنّ العقاب بدون المخالفة ليس من العدل، كما يظهر من رواية عبداللّه بن جعفر الحميريّ المرويّة في قرب الأسناد عن الصادق ـ عليه السلام ـ: «أنّه قال: **لو كانت النيّات من أهل الفسوق يؤخذ بها أهلها، إذاً لأخذ كلّ من نوى الزنا بالزنا، وكلّ من نوى السرقة بالسرقة، وكل من نوى القتل بالقتل. ولكنّ اللّه عدل كريم ليس الجور من شأنه**»[1]، ومع ذلك فليس فيه كثير فائدة، لثبوت العفو قطعاً في المقام، بل وذلك ممّا يتعاطونه أهل الأسواق من العوام، فلاحاجة إلى تصرّف في الأخبار بحمل الدالّة منها على العقاب على صورة بقاء القصد والعجز عن الفعل لاباختياره، وأخبار العفو على من ارتدع عن قصده بنفسه، كما يؤمئ إليه بعض الأخبار المتقدّمة كقول الصادق ـ عليه السلام ـ: «**إنّ المؤمن يهمّ بالسيّئة أن يعملها فلايعملها فلايكتب عليه**»[2]، فإنّه ظاهر في أنّه لايعملها اختياراً، بارتداعه عن قصده بنفسه، أو بحمل الأخبار المحرّمة على ماإذا تلبّس بفعل بعض المقدّمات والأخبار الدالّة على العفو بمجرّد القصد، كما يشعر به أخبار سفر المعصية[3]، والساعي للسعاية[4]، وغارس الكرم من حيث إنّ موردها هو القصد مع التلبّس، أو بحمل أخبار المؤاخذة على غير المؤمنين، وأخبار العفو على المؤمنين إلى غير ذلك.

١ـ قرب الاسناد، ص٩، ح٢٨.

٢ـ بحار الانوار، ج٥، ص٣٢٧، الباب ١٧ من أبواب العدل، ح٢٠، نقلاً بالمعنى.

٣ـ الوسائل، ج٨، ص٤٧٦، الباب ٨ من أبواب صلاة المسافر.

٤ـ الكافي، ج٢، ص١٩٦، باب «السعي في حاجة المؤمن» من كتاب الايمان والكفر، ح ١، ٣، ٤، ٥

والوجه في عدم الحاجة أنّه لم يظهر من أخبار المؤاخذة سوى استحقاق العقاب دون فعليّته عدا رواية الخلود[١] المخصوصة بالكفّار ولاينافي ذلك ثبوت العفو تفضّلاً من اللّه الكريم على تلك الأُمّة المرحومة[٢].

العقاب على التجري

لو كان التجرّي على المعصية بالقصد إلى المعصية، فالمصرّح به في الأخبار الكثيرة العفو عنه، وإن كان يظهر من أخبار أُخر العقاب على القصد...، ويؤيّده قوله تعالى: ﴿**إن تُبْدُوا ما في أنفُسِكُمْ أوْ تُخفُوهُ يُحاسِبْكُمْ بِهِ اللّهُ**﴾؛ ومَاورد من أنّ: «**مَن رَضِيَ بِفِعْلٍ فَقَدْ لَزِمَهُ وَإن لَم يَفعَل**»[٣]؛ وماورد في تفسير قوله تعالى: ﴿**فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ**﴾[٤]، من أنّ نسبة القتل إلى المخاطبين مع تأخّرهم عن القائلين بكثير لرضاهم بفعلهم[٥]. ويؤيّده قوله تعالى: ﴿**تِلْكَ الدّارُ الآخِرَةُ نَجْعَلُها لِلّذِينَ لايُرِيدُونَ عُلُوّاً في الأرْضِ ولافَساداً والعاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ**﴾[٦]؛ وقوله تعالى: ﴿**إنَّ الّذِينَ يُحِبُّونَ أنْ تَشِيعَ الفاحِشَةُ فِي الّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذابٌ أليمٌ**﴾[٧]ـ[٨].

لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ ۗ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا ۚ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا ۚ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ ۖ

البقرة/٢٨٦.

١ـ المستدرك، ج١، ص٩٢، الباب ٦ من أبواب مقدمة العبادات، ح[٦٥] ٦.
٢ـ مطارح الأنظار، ص٩٦.
٣ـ التوحيد، ص٤٠١، وفيه: «**فرضي به كان كمن شاهده وأتاه**».
٤ـ آل عمران/ ١٨٣.
٥ـ المستدرك، ج١٢، ص١٠٧، الباب ٨٠ من أبواب جهاد النفس ومايناسبه، ح[١٣٦٤٧] ١.
٦ـ القصص/ ٨٣.
٧ـ النور/ ١٩.
٨ـ فرائد الأُصول، ص١٢؛ الطبعة الحجريّة، ص٧.

حكم الفحص في العمل بالعام

احتجّ المجوّز بأمور:.... .

واستدلّ أيضاً بقوله تعالى: ﴿لايُكَلِّفُ اللّهُ نَفساً إِلاّ وُسْعَها﴾ و﴿لايُكَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إلاّ مَاآتيها﴾[1]، وتقريب الاستدلال بأمثال هذه الأدلّة فيما نحن بصدده ممّا لاسبيل إليه للمنصف فكيف باتمامها والتعويل عليها، ولعمري أنّه نظير الاستدلالات الموروثة عن بعض الأخباريّين في المسائل الخلافيّة بينهم وبين المجتهدين، مثل استدلالهم بالأخبار الواردة في فضيلة العلماء، مثل مادلّ «على ترجيح مدادهم على دماء الشهداء»[2] على جواز تقليد الميّت، وهذه الأدلّة من أقوى الأدلّة على أنّ المستدلّ إنما لم يبلغ إلى ماهو المبحوث عنه في المقام وإلاّ فهو أجلّ من ذلك[3].

مفهوم حديث الرفع

وممّا يؤيّد إرادة العموم [من حديث الرفع] ظهور كون رفع كلّ واحد من التسعة من خواصّ أُمّة النبي ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ، إذ لو اختصّ الرفع بالمؤاخذة أشكل الأمر في كثير من تلك الأمور، من حيث إنّ العقل مستقلٌّ بقبح المؤاخذة عليها، فلااختصاص له بأُمّة النبيّ ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ، على مايظهر من الرواية. والقول بأنّ الاختصاص باعتبار رفع المجموع، وإن لم يكن رفع كلّ واحد من الخواصّ شطط من الكلام.

لكنّ الّذي يهوّن الأمر في الرواية، جريان هذا الإشكال في الكتاب العزيز أيضاً، فإنّ موارد الإشكال فيها، وهي الخطأ، والنسيان، ومالايطاق، وماضطرّوا إليه، هي بعينها مااستوهبها النبيّ ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ من ربّه ـ جلّ ذكره ـ ليلة المعراج،

١ـ الطلاق/ ٧.

٢ـ بحار الأنوار، ج٢، ص١٤، الباب ٨ من كتاب العلم، ح٢٦ .

٣ـ مطارح الأنظار، ص٢٠٠.

على ماحكاه اللّه تعالى عنه ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ في القرآن بقوله تعالى:

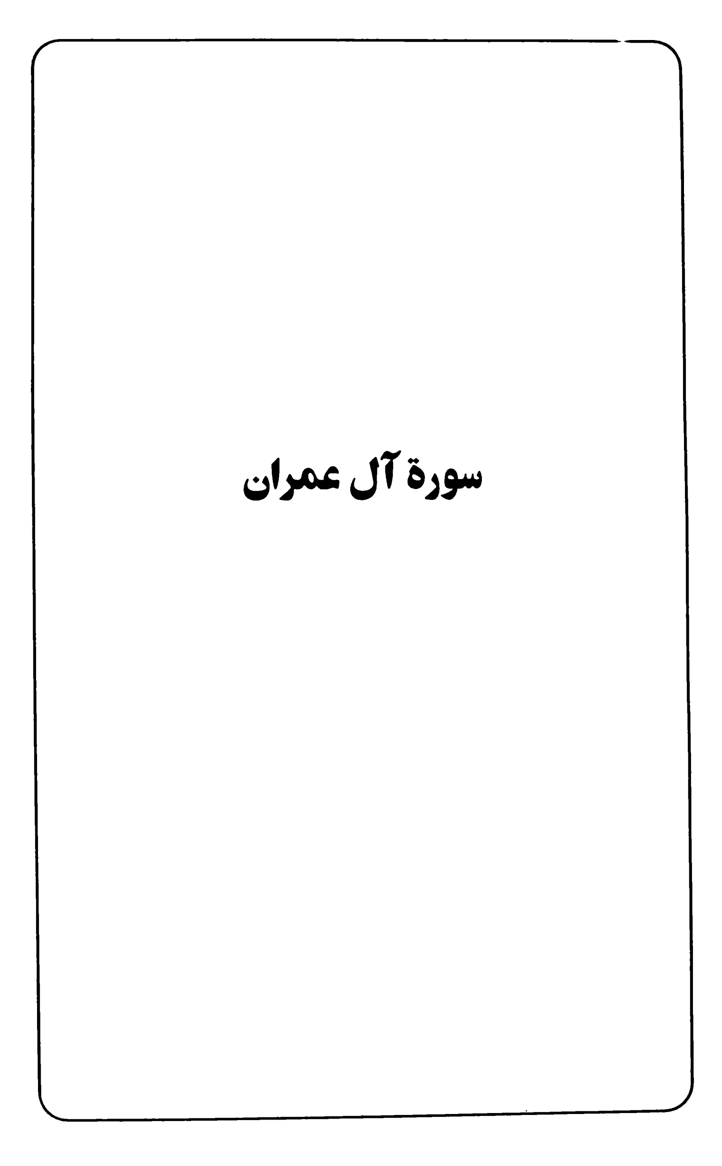
﴿ربّنا لاتُؤاخِذنا إن نَسينا أوْ أخطأنا، ربّنا ولاتَحمِلْ علَينا إصراً، كمَا حمَلتَهُ علَى الّذينَ مِنْ قَبلِنا﴾.

واَلّذي يحسم أصل الإشكال منع استقلال العقل بقبح المؤاخذة على هذه الأُمور بقول مطلق، فإنّ الخطأ والنسيان الصادرين من ترك التحفّظ لايقبح المؤاخذة عليهما، وكذا المؤاخذة على مالايعلمون مع إمكان الاحتياط، وكذا في التكليف الشاقّ الناشي عن اختيار المكلّف. والمراد بمالايطاق في الرواية هو مالايتحمّل في العادة، لامالايقدر عليه أصلاً، كالطيران في الهواء. وأمّا في الآية فلا يبعد أن يراد به العذاب والعقوبة. فمعنى **﴿لاتُحمّلْنا مالاطاقَةَ لَنا بِه﴾**: لاتورد علينا مالانطيقه من العقوبة.

وبالجملة: فتأييد إرادة رفع جميع الآثار بلزوم الاشكال على تقدير الاختصاص برفع المؤاخذة ضعيف جدّاً[1].

[انظر: سورة الطّلاق،آية ٧، حول أصالة البراءة في الشبهة التحريميّة.]

١ـ فرائد الأصول، ص٣٢١، الطبعة الحجريّة، ص١٩٦.



سورة آل عمران

وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ

آل عمران/٧.

[انظر: سورة المزمّل، آية ٤ ، في مفهوم الترتيل؛ وبحوث حول القرآن وعلومه، حول حكم العمل بظواهر الكتاب،و مواضع الوقف.]

إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ

آل عمران/١٩.

آثار إنكار الضروري

ثمّ: إنّ هنا كلاماً في أنّ إنكار الضروريّ سبب مستقلّ في النجاسة...، أو من جهة رجوعه إلى إنكار صدق النبيّ ـ صلّى اللّه عليه وآله ـ؟... .

أقول: واللاّزم على هذا أن لايكفّر من أنكر بعض الضروريّات لجهل مركّب نشأ من تقصيره في طلب الحقّ، والاقتصار على تقليد أسلافه في أنّ ماهم عليه ممّا جاء به النبيّ ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ عموماً، أو خصوصاً. مع أنّ كثيراً من الخوارج والنواصب المتأخّرين من أسلافهم على هذا الوجه نريهم يتقرّبون إلى اللّه وإلى رسوله ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ بالبراءة من أميرالمؤمنين

ـ**صلوات الله** وسلامه عليه ـ وعلى أولاده الطاهرين مع أن الأصحاب يتمسّكون في كفر الفرقتين، بأنّهم منكرون للضروريّ وكذلك كلّ ضروريّ صار إنكاره ديناً لطائفة.

وعلى هذا، فلابدّ أن يكون الكفر مختصّاً بالطبقة الأُولى من منكريه العالمين بأنه ممّا جاء به النبيّ ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ دون المتأخّر الّذي نشأ على هذا الاعتقاد من أوّل عمره وإن كان متفطّناً عالماً، بأنّ جماعة من الناس، بل أكثرهم على خلاف هذا، بل وإن صار تفطّنه هذا موجباً لشكّه في صحّة دينه، فإنّ الشاكّ في الضروري إنّما يكفّر على هذا القول إذا علم الشاكّ، بأنّه ممّا جاء به النبيّ ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ حتّى يرجع شكّه إلى الشكّ في صدق النبيّ ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ، والمفروض أنّ الرجل شاكّ في أنّ النبيّ ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ جاء به أم لا؟ ودعوى أنّ كلّ فرد من أفراد الخوارج والنواصب علموا بأنّ من دين النبيّ ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ مودّة ذي القربى ويكذّبونه في دعوى أنّه من اللّه خلاف المحسوس. نعم لو قلنا بما نسبُوه إلى ظاهر الأصحاب من أنّ منكر الضروريّ كافر لامن حيث إنّه مكذّب للنبيّ ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ لم يرد عليه ماذكرنا، إذ إنكار الضروريّ يصير سبباً مقابلاً للإقرار بالرسالة، والتصديق بما جاء به.

نعم، يرد على هذا أيضاً، أنّه لاوجه حينئذ لما اشتهر من إخراج صورة الشبهة؛ فإنّ إنكار أُصول الدين كالإلهيّة والرسالة لافرق في تكفير منكرها بين ماكان للجحد مع العلم، أو لشبهة. هذا مع أنّ الأخبار الدالّة على بيان الإسلام وتحديده خال عن اعتبار التصديق بخصوص الضروريّات من حيث إنّها صارت ضروريّة، وإن ورد أنّ **«الإسلام بني على خمس»**[1]، إلاّ أنّ المراد ذوات هذه الخمس لامن حيث صيرورتها ضروريّات حتّى يكون كلّ ماصارت كذلك يكون مبنيّ للإسلام.

١ـ الوسائل، ج١، ص١٣، الباب الأوّل من أبواب مقدمة العبادات.

مفهوم الإسلام

والّذي يمكن أن يقال في توضيح المرام في هذا المجال: أنّه لاشكّ في أنّ الإسلام عرفاً وشرعاً عبارة عن التديّن بهذا الدين الخاصّ الّذي يراد منه مجموع حدود شرعيّة منجّزة على العباد كما قال اللّه تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾؛ فمن خرج عن ذلك ولم يتديّن به كان كافراً غير مسلم، سواء لم يتديّن به أصلاً، أو تديّن ببعضه دون بعضه أيّ بعض كان،... .

وأمّا مادلّ من النصوص، والفتاوى على كفاية الشهادتين في الإسلام، فالظاهر أنّ المراد به حدوث الإسلام ممّن ينكرهما من غير منتحلي الإسلام، إذ يكفي منه الشهادة بالوحدانيّة، والشهادة بالرسالة المستلزمة للالتزام بجميع ماجاء به النبيّ ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ وتصديقه في ذلك إجمالاً، فإنّ المراد من الشهادة بالرسالة، الشهادة على أنّه ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ رسول، ومبلّغ من اللّه بالنسبة إلى ماجاء به من الشريعة، فلاينافي كون ماذكرنا من عدم التديّن ببعض الشريعة، أو التديّن بخلافه موجباً للخروج عن الإسلام، وكيف كان، فلاإشكال في أنّ عدم التديّن بالشريعة كلّاً أو بعضاً مخرج عن الدين والإسلام.

ثمّ إنّ عدم التديّن قد يرجع إلى عدم الانقياد للّه،بأن يعلم مجيء النبيّ ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ به ويعلم صدقه في ذلك، إلاّ أنّه لايتديّن بذلك عصياناً بحيث لوأوجب اللّه عليه ذلك من غير واسطة لآبى عنه وامتنع، نظير كفر إبليس ـ لعنه اللّه ـ وقد يرجع إلى إنكار صدق النبيّ ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ كمن أنكر شيئاً من الدين مع علمه أنّ النبيّ ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ جاء به ولاإشكال في كفر هذين القسمين، إلاّ أنّ تكفيرنا له متوقّف على علمنا بعلمه المذكور سواء نشأ علمنا من الخارج، أو من جهة إقراره، أو من جهة كون المنكر ـ بالفتح ـ ضروريّاً، لايخفى على مثل هذا الشخص الّذي نشأ بين المسلمين، بل لوادّعى الجهل بمجيء النبيّ ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ به لم يقبل، بل يحمل دعواه على خوف التشنيع، أو التكفير.

فعلمنا من ذلك بضروريّة المنكر ـ بالفتح ـ لادخل له في كفر المنكر، وإنّما له دخل في تكفيرنا إيّاه، حيث إنّه لاسبيل لنا غالباً إلى العلم بعلم المنكر، إلاّ من جهة كون المنكر ممّا لايخفى على مثل المنكر ممّن نشأ بين المسلمين، وقد لايرجع إنكاره إلى شيء من العنوانين، كمن أنكر شيئاً من الدين بدعوى عدم مجيء النبيّ ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ به، أو مجيئه بخلافه بحيث يعلم، أو يحتمل أنّ ذلك ليس لأجل تكذيب النبيّ ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ كما عرفت من أنّ كثيراً من الخوارج والنواصب والمتديّنين ببعض ماهو مخالف لضروريّ الدين من هذا القبيل قطعاً، أو ظنّاً، أو احتمالاً، بل ربّما يعدّون المخالف لهم خارجاً عن الدين فيقرّبون إلى اللّه ببغضه وعداوته، فاللاّزم على من استند في كفر منكر الضروريّ إلى رجوع إنكاره إلى تكذيب النبيّ ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ أن لايحكم بكفرهم من غير تفرقة بين كون هذا الإنكار ناشياً عن قصورهم،أو عن تقصيرهم.

غاية الامرمؤاخذة المقصّر على ترك التديّن بما أنكره،لوكان إنكاره متعلّقاً بالعقايد كالمعاد ونحوه، وإلاّ فالعمليّات لاعقاب فيها إلاّ على ترك العمل، فالمنكر لحرمة الخمر لادليل على عقابه، إلاّ على نفس شرب الخمر لو شربها، لاعلى ترك التديّن بحرمتها لعدم قصد الشارع إلى التديّن تفصيلاً بالأحكام العمليّة، أوّلاً وبالذات.

وكيف كان، فالمؤاخذة على ترك التديّن لايستلزم الكفر؛ لأنّه متوقّف على التكذيب المنفيّ في المقام، لكنّ الإنصاف أنّ هذا القول مخالف لظاهر كلمات الفقهاء في حكمهم بكفر منكر الضروريّ على الإطلاق، بل مقابلة لإنكار الرسالة، وفي حكمهم بكفر الخوارج والنواصب معلّلين بإنكارهم للضروريّ مع ماهو المشاهد من كثير من هذه الفرق الخبيثة، وأنّهم يتقرّبون إلى اللّه بذلك، ولايحتمل في حقّهم رجوع إنكارهم لحقّ أميرالمؤمنين والأئمّة ـ صلوات اللّه عليهم ـ إلى إنكار النبيّ ـ صلّى اللّه عليه وآله ـ، وتكذيبه.

مضافاً إلى مخالفته لإطلاقات الأخبار المتقدّمة في حصول الكفر باستحلال الحرام وتحريم الحلال، سيّما قوله ـ عليه السلام ـ في صحيحة الكناني المتقدّمة: «فما بال

من جحد الفرائض كان كافراً» [1] في ردّ من زعم كفاية الشهادتين في الإسلام، وخصوص ماورد في قتل كثير من مستحلّي المحرّمات كالخمر، وترك الصلاة، والإفطار [2]، ونحو ذلك.

مع ماعرفت من أنّ عدم التديّن ببعض الدين يوجب الخروج عن الدين، فإنّ مستحلّ ترك الصلاة يعدّ خارجاً عن الدين، فهو غير متديّن بالإسلام. وأنّ ماورد من **«أنّ الإسلام شهادة أن لاإله إلاّ الله، وأنّ محمّداً رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ»** [3] محمول بقرينة ماسبق في الروايات على كونه هو الإسلام لمن أراد الدخول فيه، والانتحال له في مقابل سائر الملل.

نعم، هذا الوجه الأخير إنّما يدلّ على كفر المقصّر في ترك التديّن بالضروريّ دون القاصر، لعدم تكليفه بالتديّن بما جهله، لكن لاحاجة إلى هذا الوجه في إثبات المطلب، بل يشكل تماميّته، فإنّه لو تمّ لاختصّ بما كان من الضروريّات من قبيل العقايد، كالمعاد، ونحوه، دون ماكان من قبيل الأحكام العمليّة، كوجوب الصلاة، وحرمة الخمر؛ إذ لادليل على وجوب التديّن بمثل ذلك تفصيلاً بحيث يعاقب على ترك التديّن به كما يعاقب على ترك العمل، بل الثابت هو الثاني؛ لأنّ الواجب فيه أوّلاً وبالذات العمل، كما عرفت سابقاً.

نعم، يجب التديّن به إجمالاً في ضمن الإقرار بما جاء به النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ إذ لاإشكال في وجوب الإقرار المذكور، لعدم تماميّة الإقرار بالرسالة بدونه، لكنّه لادخل له في وجوب التديّن بالأحكام العمليّة ضروريّة كانت، أو نظريّة. وكيف كان، ففي الإطلاقات المتقدّمة من النصوص، والفتاوى، كفاية. فيكون حال القاصر المنكر للضروريّ، حال القاصر المنكر للنبوّة؛ فإنّ الظاهر أنّه لاإشكال في كفره ونجاسته وإن فرضناه قاصراً؛ إذ لامنافاة بين الكفر والنجاسة، وبين

١ـ الكافي، ج٢، ص٣٣، الباب الأوّل من كتاب الإيمان والكفر، ح٢.

٢ـ الوسائل، ج٢٨، ص٢٢٠، الباب ٢ من أبواب حدّ المسكر، ح١.

٣ـ الكافي، ج٢، ص٢٤، باب «إنّ الاسلام يحقن به الدم» من كتاب الإيمان والكفر، ح٤.

عدم المؤاخذة.

والحاصل أنّ المنكر للضروريّ الّذي لايرجع إنكاره إلى إنكار النبيّ ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ إمّا أن يكون قاصراً، وإمّا أن يكون مقصّراً. وعلى التقديرين: فإمّا أن يكون الضروريّ الّذي أنكره اعتقاداً من العقايد، كالمعاد، وإمّا أن يكون فعلاً، كسبّ النبيّ ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ وإلقاء المصحف في بعض الأمكنة، وإن كان الفاعل يعتقد كون ذلك حراماً في الشريعة، إذ ليس المأخوذ في الدين التديّن بحكمه؛ بل التديّن بترك عمله. فهذه أقسام ستّة، ظاهر إطلاق النصوص والفتاوى ـ خصوصاً إجماعهم على كفر الخوارج، والنواصب مستدلّين بإنكارهم للضروريّ حيث إنّ عموم كلامهم للقاصر، والمقصّر من هذه الفرقة الخبيثة ليس بأولى من عمومه للقسمين من اليهود والنصارى ـ الحكم بكفر جميعهم.

ويؤيّدها ماذكرنا من أنّ التارك للتديّن ببعض الدين خارج عن الدين، والسيرة المستمرّة من الأصحاب في تكفير الحكماء المنكرين لبعض الضروريّات مع العلم، أو الظنّ؛ بأنّه لم يكذب النبيّ ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ في ذلك لاأقلّ من الاحتمال، إلاّ أنّ الإنصاف أنّ في شمول الأخبار المطلقة المتقدّمة الدالّة على حصول الكفر بالاستحلال للقاصر نظراً ظاهراً، ومنع وجود القاصر في الكفّار كلام آخر.

وأمّا نجاسة الخوارج والنواصب فنمنع كونها لمجرّد الإنكار للضروريّ، فلعلّه لعنوانهما الخاصّ، بل لايستفاد من الأخبار إلاّ ذلك كما في اليهود والنصارى. فيكون ولاية الأمير والأئمّة ـ صلوات اللّه عليهم ـ بمعنى محبّتهم كالرسالة في كفر منكرها من غير فرق بين القاصر والمقصّر. ولو سلّم ماذكر من الإطلاق فإنّما هو في العقايد الضروريّة المطلوبة من المكلّفين التديّن بالاعتقاد بها، دون الأحكام العمليّة الضروريّة الّتي لايطلب فيها إلاّ العمل.

فالأقوى التفصيل بين القاصر وغيره في الأحكام العمليّة الضروريّة دون العقايد تمسّكاً في عدم كفر منكر الحكم العملي الضروريّ؛ لعدم الدليل على سببيّته للكفر مع فرض عدم التكليف بالتديّن بذلك الحكم ولابالعمل بمقتضاه؛ لأنّه المفروض،

ويبعد أن لايحرم على الشخص شرب الخمر، ويكفر بترك التديّن بحرمته، وصريح الأخبار المتقدّمة في استحلال الفرائض في غير القاصر.

وقد تقدّم ماورد[1] في درء الحدّ عمّن لم يعلم بحرمة المحرّمات، ودعوى عدم الملازمة بين عدم الحدّ وعدم الكفر كما ترى؛ بل ظاهر أدلّة دفع الحدّ، أنّه لايحكم بارتداده لا أنّه مرتدّ لايقتل، ومنه يظهر أنّ من استثنى صورة المشتبهة عن وجوب الحدّ على شارب الخمر ونحوه ممّن اعترف بعدم اعتقاده للحكم الضروريّ ظاهره استثناء ذلك عن الحكم بالارتداد فلانقول بكونه مرتداً لايحدّ[2].

[انظر: سورة البيّنة، آية ٥، في الواجب التعبّدي والتوصّلي.]

﴿لَّا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ ۖ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَن تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً ۗ وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ ۗ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ﴾

آل عمران/٢٨.

الولاية من قبل الجائر

الثاني: ممّا يسوّغ الولاية، الإكراه عليه بالتوعيد على تركها من الجائر بما يوجب ضرراً بدنيّاً، أو ماليّاً عليه، أو على من يتعلّق به بحيث يعدّ الإضرار به إضراراً به، ويكون تحمّل الضررعليه شاقّاً على النفس كالأب، والولد، ومن جرى مجريهما. وهذا ممّا لاإشكال في تسويغه إرتكاب الولاية المحرّمة في نفسها؛ لعموم قوله تعالى: **﴿إِلاَّ أن تتَّقوا مِنهُمْ تُقيَة﴾**، في الاستثناء عن عموم: **﴿لاَيَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ﴾**[3].

١ـ الوسائل، ج٢٨، ص٣٢، الباب ١٤ من أبواب مقدّمات الحدود.

٢ـ كتاب الطهارة، ص٣٥٤.

٣ـ المكاسب المحرّمة، ص٥٧.

[انظر: سورة البقرة، آية ١٩٥، في حجّيّة مطلق الظنّ؛ وسورة النحل، آية ١٠٦، في مسوّغات الكذب.]

قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ

آل عمران/٣٢.

[انظر: سورة البيّنة، آية ٥، في الواجب التعبّديّ والتوصّليّ.]

وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِّنَ الصَّالِحِينَ

آل عمران/٣٩.

[انظر: سورة البيّنة، آية ٥، حول حكم إجراء الإستصحاب في أحكام الشريعة السابقة.]

وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ

آل عمران/٤٢.

[انظر: سورة الأحزاب،آية ٣٣، في حكم ماء الحمّام.]

إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ

آل عمران/٦٨.

[انظر: سورة الاحزاب، آية ٦، في تعيين مناصب الفقيه.]

إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا

آل عمران/٧٧.

[انظر: سورة الجنّ، آية ٢٣، في طرق إثبات كون المعصية كبيرة.]

وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا

آل عمران/٨٥.

أحكام النكاح

«ولو انتقلت زوجة الذمّيّ» الذمية «إلى غير الإسلام انفسخ النكاح وإن عادت» في الحال، قيل: لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلَامِ دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ وعموم قوله: «مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ»[1]؛ فيجب عليه ـ بعد التبديل ـ القتل، أو تدخل في الإسلام.

وتنظّر في ذلك في المسالك من وجهين:

الأوّل: أنّه يجوز أن تنتقل إلى دين يصحّ عندهم التناكح فيه، فلاينفسخ مادامت حيّة.

الثاني: أنّها إن قتلت فالانفساخ بالقتل لابالانتقال، وإن أسلمت فينبغي هنا مراعاة انقضاء العدّة وعدمه إذا كان بعد الدخول[2]ـ[3].

وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ۚ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ

آل عمران/٩٧.

[انظر: بحوث حول القرآن وعلومه، حول الخطابات الواردة في الشريعة؛ وسورة طه، آية ٧، في أدلّة الاستصحاب؛ وبحوث حول القرآن وعلومه، في عمومات الكتاب والسنّة.]

١ـ المستدرك، ج١٨، ص١٦٣، الباب الأوّل من أبواب حدّ المرتدّ، ح ٢.

٢ـ المسالك، ج١، ص٣٩٢، مع تفاوت في العبارة.

٣ـ رسالة في المصاهرة (المكاسب)، ص٣٩٣.

﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ﴾

آل عمران/١٠٢.

القول بالاحتياط في الشبهة التحريميّة

إحتجّ للقول الثاني ـ وهو وجوب الكفّ عمّا يحتمل الحرمة ـ بالأدلّة الثلاثة فمن الكتاب طائفتان:

إحداهما: مادلّ على النهي عن القول بغير علم، فإنّ الحكم بترخيص الشارع المحتمل الحرمة قول عليه بغير علم وافتراء، حيث إنّه لم يؤذن فيه. ولايرد ذلك على أهل الاحتياط، لأنّهم لايحكمون بالحرمة، وإنّما يتركون لاحتمال الحرمة. وهذا بخلاف الارتكاب، فإنّه لايكون إلاّ بعد الحكم بالرخصة والعمل على الإباحة.

والأخرى: مادلّ بظاهره على لزوم الاحتياط والاتّقاء والتورّع، مثل ماذكره الشهيد، ـ رحمه اللّه ـ في الذكرى[1] في خاتمة قضاء الفوائت للدلالة على مشروعيّة الاحتياط في قضاء مافعلت من الصلاة المحتملة للفساد. وهي قوله تعالى: **﴿اتّقوا اللّه حقّ تُقاته﴾**، **﴿وَجاهِدُوا فِي اللّهِ حَقّ جِهادِهِ﴾**[2].

أقول: ونحوهما في الدلالة على وجوب الاحتياط: **﴿فاتّقوا اللّهَ مااستَطَعتُمْ﴾**[3]، وقوله تعالى: **﴿وَلاتُلقُوا بِأيْدِيكُمْ إلى التّهلُكَةِ﴾**[4]، وقوله تعالى: **﴿فإنْ تنازَعتُمْ في شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إلَى اللّهِ وَالرّسُولِ﴾**[5].

والجواب: أمّا عن الآيات الناهية عن القول بغير علم ـ مضافاً إلى النقض بشبهة

١ـ الذكرى، ص٢٣٨.
٢ـ الحجّ/ ٧٨.
٣ـ التغابن/١٦.
٤ـ البقرة/ ١٩٥.
٥ـ النساء/ ٥٩.

الوجوب والشبهة في الموضوع - فبأنّ فعل الشيء المشتبه حكمه - اتّكالاً على قبح العقاب من غير بيان المتّفق عليه بين المجتهدين والأخباريّين- ليس من ذلك.

وأمّا عمّا عدا آية التهلكة، فبمنع منافاة الارتكاب للتقوى والمجاهدة، مع أنّ غايتها الدلالة على الرجحان على مااستشهد به الشهيد - رحمه اللّه -.

وأمّا عن آية التهلكة، فبأنّ الهلاك بمعنى العقاب معلوم العدم، وبمعنى غيره يكون الشبهة موضوعيّة لايجب فيها الاجتناب بالاتّفاق[1].

[انظر: سورة الأنفال آية١، حول القول بالاحتياط في العبادات.]

وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ

آل عمران/١٠٤.

[انظر: سورة النساء، آية ١٦٠، في الملازمة بين العقل والشرع.]

وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ

آل عمران/١٣٣.

وجوه القول بالتسامح

[الوجه] **الثالث**: الأخبار المستفيضة [المعروف بأخبار من بلغ] الّتي لايبعد دعوى تواترها معنى[2]. . . .

نعم، ربّما اعترض عليها من غير جهة السند بوجوه:. . . .

ومنها: ماقيل: من أنّ الروايات مختصّة بما ورد فيه الثواب، فلايشمل مادلّ على أصل الرجحان ولو استلزمه الثواب.

١- فرائد الأُصول، ص٣٣٩؛ الطبعة الحجريّة، ص٢٠٥.

٢- الوسائل، ج١، ص٦٠، الباب ١٨ من أبواب مقدّمة العبادات.

وأجيب عنه: بأنّ الرجحان يستلزم الثواب؛ فقد ورد الثواب ولو بدلالة ماورد عليه التزاماً.

وفيه: أنّ المخبر بأنّ اللّه تعالى قال: «افعلوا كذا» ليس مخبراً بأنّ اللّه يثيب عليه، إذ الأمر لايدلّ على ترتّب الثواب على فعل المأمور به بإحدى الدلالات. نعم، العقل يحكم باستحقاق الثواب عليه، إلاّ أن يقال: إنّ الإخبار بالطلب يستلزم عرفاً الإخبار بالثواب.

والأحسن في الجواب أن يقال: إنّ كثيراً من الأخبار المتقدّمة خال عن اعتبار بلوغ الثواب على العمل، مثل رواية ابن طاووس[١] والنبوي[٢]، وقد عرفت أنّ المراد بالثواب في أُوليي روايات هشام[٣] وابن مروان[٤] كالمراد بالفضيلة في النبويّ هو نفس العمل بعلاقة السببيّة، كما في قوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغْفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمْ﴾[٥].

[انظر: سورة البيّنة، آية ٥، في الواجب التعبّديّ والتوصّليّ.]

وَلَمْ يُصِرُّواْ

آل عمران/١٣٥.

[انظر: سورة الجنّ، آية ٢٣، في طرق إثبات كون المعصية كبيرة.]

وَمَن يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ

آل عمران/١٦١.

[انظر: سورة الجنّ، آية ٢٣، في طرق إثبات كون المعصية كبيرة.]

١ـ إقبال الأعمال، ص٢٧٧، في مايختصّ بشهر رجب.
٢ـ تاريخ بغداد، ج٨، ص٢٩٦.
٣ـ الوسائل، ج١، ص٦٠، الباب ١٨ من أبواب مقدّمة العبادات، ح ٣، ٦.
٤ـ الوسائل، ج١، ص٦٠، الباب ١٨ من أبواب مقدّمة العبادات، ح٤.
٥ـ رسالة في التسامح أدلّة السنن (رسائل فقهيّة)، ص١٤٢ ـ ١٥١.

فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ

آل عمران/١٨٣.

[انظر: سورة البقرة، آية ٢٨٤، في العقاب على التجرّي؛ وفي نيّة الحرام.]

الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا

آل عمران/١٩١.

القيام

«ولو عجز» عن القعود مطلقاً «اضطجع» على المعروف عن غير شاذّ منّا قائل بالاستلقاء مستقبلاً، كما حكاه في المعتبر[1] مستدلاً بأنّه معرض للبرء، فلو عرض له البرء كان مستقبلاً لوجلس.

ولايخفى ضعفه وإن وردت به روايات مرويّة عن الكتب الثلاثة[2] وغيرها، لكنّها لمخالفتها للكتاب[3] بضميمة ماورد في تفسيره[4]، والسنّة المستفيضة[5]... لابدّ من تقييدها بصورة العجز عن الاضطجاع أو حملها على التقيّة[6].

لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنكُم

آل عمران/١٩٥.

[انظر: سورة النور، آية ٥٢، في ترتّب الثواب على الواجب الغيريّ.]

١- المعتبر، ج٢، ص١٦٠.

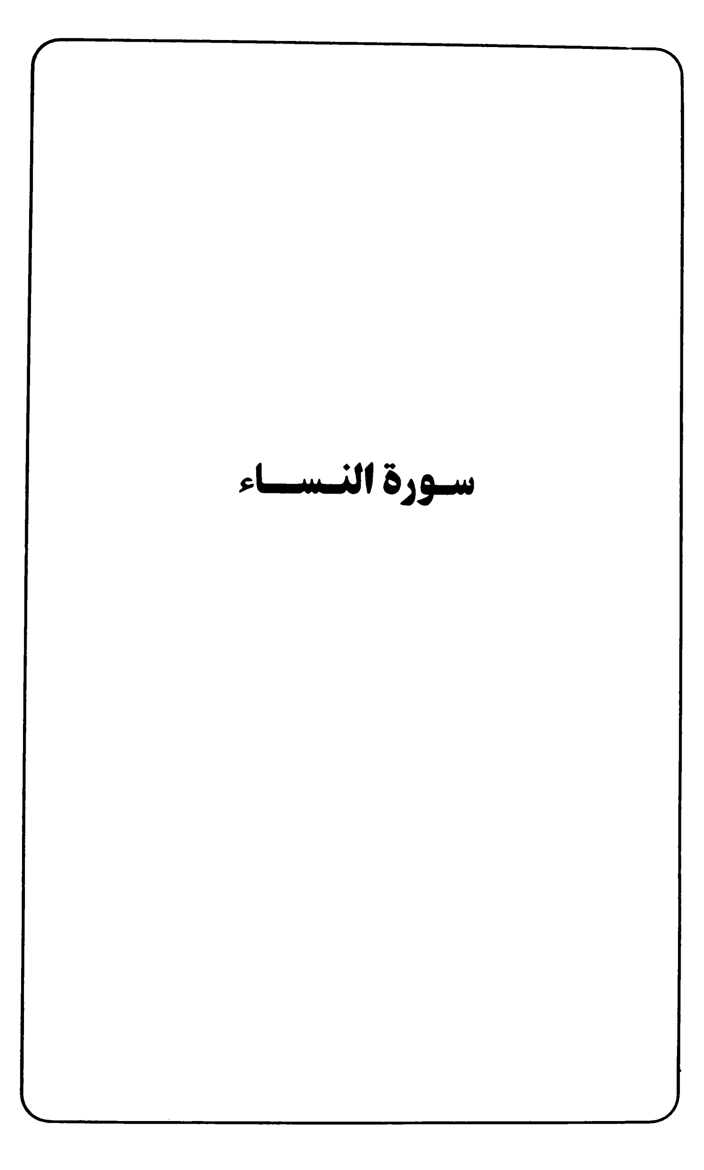
٢- الفقيه، ج١، ص٣٦١، ح١٠٣٣؛ التهذيب، ج٣، ص١٧٦، ح٦؛ الكافيّ، ج٣، ص٤١١، باب صلاة الشيخ الكبير والمريض، ح١٢؛ الوسائل، ج٤، ص٦٩١، الباب الأوّل من أبواب القيام، ح١٣.

٣- النساء/ ١٠٣.

٤- مجمع البيان، ج١، ص٥٥٦؛ ج٢، ص١٠٣.

٥- الوسائل، ج٤، ص٦٨٩، الباب الأوّل من أبواب القيام.

٦- كتاب الصلاة، طبعة المؤتمر، ج١، ص٥٠٣.



ســورة النســاء

وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِي تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلۡأَرۡحَامَۚ

النساء/١.

[انظر: بحوث حول القرآن و علومه، حول القراءة.]

وَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا تُقۡسِطُواْ فِي ٱلۡيَتَٰمَىٰ فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثۡنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَۖ فَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا تَعۡدِلُواْ فَوَٰحِدَةً أَوۡ مَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡۚ ذَٰلِكَ أَدۡنَىٰٓ أَلَّا تَعُولُواْ

النساء/٣

المراد من التحليل والتحريم المستندين إلى الشرط

فالمراد من تحليل الحرام، و تحريم الحلال المنهيّ عنه، هوأن يحدث المشترط قاعدة كلّيّة، ويبدع حكماً جديداً، وقدأجيز في الشرع البناء على الشروط إلاّ شرطاً أوجب إبداع حكم كلّيّ جديد، مثل تحريم التزوّج، والتسرّي، وإن كان بالعسبة إلى نفسه فقط، وقد قال اللّه تعالى: ﴿فَانكِحُواْ مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾؛ وكجعل الخيرة في الجماع، والطلاق بيدالمرأة، وقد قال اللّه تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾[1]ـ[2].

١ـ النساء/٣٤.

٢ـ الخيارات (المكاسب)، ص٢٨٠.

أحكام النكاح

والعبد والحرّ لو استكملا العدد في الدائم حلّ لهما بملك اليمين، والمتعة ما أرادا. أمّا عدم الحصر في ملك اليمين: فموضع وفاق، كما صرّح في المسالك[١]؛ لعموم قوله تعالى: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾[٢]ـ[٣].

[انظر: نفس السورة، آية ١٩، في القسمة بين الأزواج؛ وآية ٣٤، في شروط صحّة الشرط؛ وسورة البقرة، آية ٢٧٥، حول دلالة النهي في المعاملات.]

﴿وَءَاتُوا۟ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ﴾

النساء/٤.

أحكام الصداق

وهل يجوز جعله حقّاً محضاً، كحقّ التحجير ونحوه ممّا يقابل بالمال؟ إستظهر بعض المعاصرين جوازه[٤]؛ لعموم «ما تراضى عليه الناس»[٥]؛ وهومشكل؛ لأنّ عموم قوله: «ما تراضى عليه» يمكن أن يدّعى أنّه مخصّص بما دلّ على أنّ الصداق «ما تراضى عليه الناس من قليل أو كثير»[٦]؛ فإنّ ظاهر ذلك ـ بقرينة القليل والكثير ـ المال، فهو ـ حيث وقع في مقام تحديد الصداق حدّاً مانعاً و جامعاً ـ يخصّص عموم «ما تراضى عليه الناس» . . . .

مضافاً إلى تسميته في القرآن صدقة وأجراً سيّما في المتعة، فإنّ الظاهر أنّه

١ـ المسالك، ج١، ص٤٨٨.
٢ـ المعارج/٣٠؛ المؤمنون/٦.
٣ـ رسالة في المصاهرة (المكاسب)، ص٣٩٣.
٤ـ منهم صاحب الجواهر فيه، ج٣١، ص٧.
٥ـ الوسائل ج١٥، ص١، الباب الأوّل من أبواب المهور.
٦ـ الوسائل، ج١٥، ص١، الباب الأوّل من أبواب المهور، ح٣.

لاقائل بالفصل[1].

وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ

النسا/٥.

[انظر: سورة التوبة، آية ٦١، في طرق ثبوت الولاية؛ وبحوث حول القرآن وعلومه، حول القراءة.]

لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ

النساء/٧.

[انظر: نفس السورة، آية ١١، في أحكام الإرث.]

إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا

النساء/١٠.

اتّجار الوليّ المليّ بمال الطفل والمجنون

«وإن اتّجر» بمال الطفل، أو المجنون متّجر «لنفسه»، بأن نقل المال إلى نفسه بناقل كالقرض «و» نحوه، فإن «كان وليّاً مليّاً، فالربح له»[2]؛ لأنّه نماء ملكه، كما أنّ الخسران «والزكاة المستحبّة عليه» بلا خلاف في ذلك كما ذكره غير واحد، ولاإشكال بعد فرض جواز نقل مال الطفل إلى الوليّ المليّ بالاقتراض ونحوه، والمعروف جوازه وإن لم يكن فيه مصلحةً لليتيم؛ للأخبار الكثيرة... .

عن الكافي، عن البزنطيّ، عن أبي الحسن ـ عليه السلام ـ: «قال: سألته عن الرجل

١ـ كتاب النكاح (المتاجر، ج٢)، ص٣٠٤؛ طبعة المؤتمر، ص٢٥٥.

٢ـ في الإرشاد، ج١، ص٢٧٨: «ولو اتجر لنفسه وكان وليّاً مليّاً كان الربح له».

يكون في يده مال لأيتام، فيحتاج إليه، فيمدّ يده فيأخذه، وينوي أن يردّه؟ فقال: **لاينبغي له أن يأكل إلاّ القصد، ولايسرف، فإن كان من نيّته أن لايردّه [عليهم] فهو بالمنزل الّذي قال الله عزّوجل: ﴿إنّ الّذينَ يأكُلونَ أموالَ اليَتامى ظُلماً﴾ الآية»**[1] . . . .

وكيف كان، فالقول بالمنع، وإلحاق اقتراض الوليّ لنفسه بإقراضه لغيره ـ الّذي اتّفقوا ظاهراً على أنه لايجوز إلاّ مع المصلحة ـ قويّ، إلاّ أنّ العمل بتلك الأخبار المجوّزة المنجبرة بما حكي، لعلّه أقوى.[2]

[انظر: سورة الجنّ، آية ٢٣، في طرق إثبات كون المعصية كبيرة.]

﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخۡوَةٞ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُۚ مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصِي بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍۗ﴾

النساء/١١.

أحكام الإرث

ولو كان للميّت إخوة بالشّروط الآتية ـ في حجبهم الأمّ عن الثلث ـ، فالمعروف الّذي ادعي عليه الاتّفاق في المسالك[3]، وعدم معرفة الخلاف في الكفاية[4]، أنّهم يحجبونها هنا عن حصّتها من الفاضل المردود، ولم أجد عليه دليلاً.

واستدلّ عليه بقوله تعالى: **﴿فَإن كَانَ لَهُ إخوَةٌ فَلأُمّهِ السُّدُسُ﴾**.

وفيه: إنّ الظاهر كونه تتمةً لقوله تعالى: **﴿فَإن لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أبَوَاهُ فَلأمِّهِ الثُّلثُ﴾**؛ فيختصّ بصورة فقد الولد، مع أنّ إثبات السدس لها بالفرض لايستلزم نفي الزائد بالردّ، كما أنّ قوله تعالى: **﴿وَلأبَوَيْهِ لِكُلِّ واحِدٍ مِنهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ﴾**؛ لايوجب نفي الردّ في صورة كون الولد بنتاً، ولهذا يردّ الاستدلال للمطلب بهذه الآية

١ـ الكافي، ج٥، ص١٢٨، باب «أكل مال اليتيم» من كتاب المعيشة، ح٣؛ الوسائل، ج١٢، ص ١٩٢، الباب ٧٦ من أبواب مايكتسب به، ح٢.

٢ـ كتاب الزكاة (كتاب الطهارة)، ص٤٥٩؛ طبعة المؤتمر، ص١٤.

٣ـ المسالك، ج٢، ص٣٩٤.

٤ـ كفاية الأحكام، ص٢٩٥.

بدعوى: أنّ ظهورها عرفاً في نفي استحقاق الزائد، خرج من عمومها ما اتّفق فيه على الردّ عليها، وبقي الباقي.

واستدلّ عليه أيضاً: بأنّ الإخوة إذا حجبوها عن فرضها الأصليّ -وهو الثلث-، فلأن يحجبوها عن المردود عليها بالقرابة أولى. وفي الأولويّة منع[١].

حكم تركة الميّت مع استيعاب الدين

مسألة: المحكيّ عن الأكثر: أنّ مال الميّت باق على حكم ماله إذا كان عليه دين مستوعب؛ بل عن موضع من السرائر -في مقام النقض على من استدلّ على انتقال الموصى به إلى الموصى له بموت الموصي، بأنّه لولاه لزم بقاء الملك بلا مالك-: إنّه لاخلاف في أنّ التركة لاتدخل في ملك الورثة ولاالغرماء، بل تبقى موقوفة على قضاء الدين[٢].

وعن موضع آخر: إنّه الّذي تقتضيه أصول مذهبنا[٣]؛ للأصل، وقوله تعالى: ﴿**مِنْ بَعدِ وَصيَّةٍ يُوصِيَ بِهَا أو دَين**﴾؛ والأخبار المستفيضة الواردة في توقّف الإرث على براءة ذمّة الميّت، كصحيحة سليمان بن خالد: «قضى أمير المؤمنين -عليه السلام- في دية المقتول: **إنّه يرثها الورثة على كتاب الله وسهامهم إذا لم يكن على المقتول دين**»[٤].

وفي المصحّح عن عباد بن صهيب -الّذي قيل فيه: إنّه ثقة جليل[٥]- عن أبي عبدالله -عليه السلام- في رجل فرّط في إخراج الزكاة، فلمّا حضره الموت حسب جميع ما كان فرّط فيه ممّا يلزمه من الزكاة؛ ثمّ أوصى أن يخرج ذلك، فيدفع ذلك إلى من يجب له ذلك. فقال -عليه السلام-: «**جائز، يخرج ذلك من جميع المال، إنّما هو بمنزلة**

١- رسالة في المواريث (المكاسب)، ص١٠٤؛ طبعة المؤتمر، ص١٧٨.
٢- السرائر، ج ٣، ص٢٠٢.
٣- السرائر، ج٢، ص٤٧.
٤- الوسائل، ج١٧، ص٣٩٣، الباب ١٠ من أبواب موانع الإرث، ح١.
٥- رجال النجاشي، ص٢٩٣؛ تنقيح المقال، ج٢، ص١٢٢.

دين لو كان عليه، ليس للورثة شيء حتّى يؤدّوا ما أوصى به من الزكاة»[1].

وموثّقة زرارة: الواردة في عبد أذن له سيّده في التجارة، فاستدان العبد، فمات المولى، فاختصم الغرماء وورثة الميّت في العبد وما في يده، قال ـ عليه السلام ـ: **«ليس للورثة سبيل على رقبة العبد وما في يده من المال والمتاع، إلاّ أن يضمنوا دين الغرماء جميعاً، فيكون العبد وما في يده من المال للورثة، فإن أبوا كان العبد وما في يده من المال للغرماء، يقوّم العبد وما في يده من المال، ثمّ يقسّم ذلك بينهم بالحصص، فإن عجز قيمة العبد وما في يده عن دين الغرماء، رجعوا إلى الورثة فيما بقي لهم إن كان الميّت ترك شيئاً، وإن فضل**[2] **قيمة العبد، وما في يده عن دين الغرماء ردّ على الورثة»**[3]؛ إلى غير ذلك من الأخبار.

ولأنّه لو انتقل المال إلى الوارث لانعتق عليه من لايستقرّ ملكه عليه من الأقارب بمجرّد موت المورّث إن كان عليه دين مستوعب. والتالي باطل بلا خلاف، كما عن الخلاف و«السرائر».

ولاستمرار سيرة المسلمين على دفع نماء التركة في الدين، والإنكار على من اقتصر على دفع الأصل في الدين وإن قصر عن الدين، وهو كاشف عن بقاء الأصل في حكم مال الميّت، فيتبعه النماء.

وللنظر في هذه الوجوه مجال؛ لاندفاع الأصل بما يجيء من أدلّة الانتقال إلى الوارث، وإمكان دعوى ظهور الآيات في تأخّر قسمة الإرث عن الوصيّة والدين؛ لدفع توهّم مزاحمته لهما بتقسيط التركة على الثلاثة، فمساق الآية مساق ما ورد من أنّه يبدأ بالكفن، ثمّ الدين، ثمّ الوصيّة، ثمّ الإرث[4]، وليس في مقام تأسيس حكم تملّك الورثة حتّى يقيّد بكونه بعد الوصيّة والدين [ولو سلم ظهورها في تقييد أصل التملّك، لوجب حملها على تقييد استقرار الملك واستقلال الملك بالتأخّر عن الوصية

١ـ الوسائل، ج٦، ص١٧٦، الباب ٢١ من أبواب المستحقّين للزكاة، ح١.

٢ـ في الكافي: «من».

٣ـ الكافي، ج٥، ص٣٠٣، باب «المملوك يتّجر فيقع عليه الدين»، من كتاب المعيشة، ح٢؛ الوسائل، ج١٣، ص١١٩، الباب ٣١ من أبواب الدين والقرض، ح٥.

٤ـ الوسائل، ج١٣، ص٤٠٦، الباب ٢٨ من أبواب أحكام الوصايا.

والدين، جمعاً بينها وبين ما سيأتي].

وبهذا يمكن الجواب عن الأخبار، مضافاً إلى أنّ ظاهرها تأخّر التملّك مطلقاً عن الدين ولو لم يستوعب، وهو خلاف المعروف من الأصحاب، فيجب إمّا تقييد الدين بالمستوعب، أو إرجاع القيد إلى الاستقرار والاستقلال، بل هو ظاهر نفي السبيل في موثّقة زرارة المذكورة[1].

نعم، هذا لايتوجّه على ظاهر الآيات؛ حيث إنّ المقيّد فيها بالتأخّر هو تملّك الورثة سهامهم من مجموع ما ترك، ولا ريب في توقّفه على عدم الدين ولو كان غير مستوعب.

وأمّا لزوم انعتاق [القريب على الوارث فبمنع الملازمة؛ فإنّ عمومات أدلّة انعتاق] بعض أقارب الرجل عليه معارض بما دلّ من النصوص والفتاوى[2] على تعلّق حقّ الديّان بالتركة، واختصاص التركة بالديّان إذا أبى الوارث عن ضمان الدين للغرماء، كما هو صريح موثّقة زرارة المتقدّمة.

وأمّا التمسّك بالسيرة المذكورة ففيه: أنّها مجرّد عادة مستحسنة عند العقل، أو الشرع، استقرّ بناء أهل المروّة عليها، مع أنّ الملازمة بين تملّك الوارث للأصل، واستقلاله في النماء، محلّ نظر. وإن كان ظاهرهم الفراغ عن هذه الملازمة، كما سيجيء جعله من ثمرات المسالة.

ولأجل ما ذكرنا من ضعف بعض هذه الوجوه، وإمكان رفع اليد عن بعضها، ذهب جمع ـ كما عن الخلاف ـ[3] إلى انتقال التركة إلى الوارث ... .

بل ظاهر بعض أنّه المشهور[4]؛ وعن التذكرة: إنّه الحقّ عندنا[5].

ويدلّ عليه ـ مضافاً إلى إطلاق آية الإرث مثل قوله تعالى: ﴿إِنِ امْرُؤٌا هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ

١ـ الكافي، ج٥، ص٣٠٣، باب «المملوك يتّجر فيقع عليه الدين» من كتاب المعيشة، ح٢.

٢ـ المناهل، ص٧٥٤.

٣ـ انظر: الخلاف، ج٢، ص١٤٤، كتاب زكاة الفطرة، المسألة: ١٧٩؛ والجواهر، ج٢٦، ص٨٥.

٤ـ نقله صاحب الجواهر ـ قدّس سرّه ـ في الجواهر، ج٢٦، ص٨٥.

٥ـ التذكرة، ج٢، ص٨٤.

﴿وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ﴾[١]؛ دلّ على سببيّة الهلاك للإرث، وقوله تعالى: **﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ ...﴾** الآية[٢]؛ وآية أولوا الأرحام[٣]: أنّه لولا ذلك لم يشارك ابن الابن عمّه في ميراث جدّه إذا مات أبوه قبل إيفاء الدين، والتالي باطل إجماعاً.

وأنّه لولم ينتقل المال إليه لم يجز له الحلف لإثبات دين لمورّثه إذا أقام شاهداً واحداً به؛ إذ لايمين لإثبات مال الغير، كما يظهر من النصوص[٤] والفتاوى[٥].

وأنّه لو لم ينتقل إليه لزم إمّا خروج التركة عن الملك، أو بقاؤه بلا مالك، أو كون الميّت مالكاً له، وانتقاله إلى غير الوارث، والكلّ باطل بالعقل والنقل.

ويمكن الجواب: عن الإطلاقات: بما ذكر من الآيات المقيّدة.

وعن مشاركة ابن الابن: بأنّه لأجل وراثته لماترك أبوه من استحقاق الإرث لولا الدين، كمشاركة البعيد للقريب فيما ينتقل بالخيار، كما إذا باع الميّت بخيار فمات عن اثنين، فمات أحدهما عن ابن، فإنّ ابن الابن يشارك عمّه في المبيع لأجل وراثته الخيار عن أبيه.

وعن جواز حلف الوارث: بأنّه لأجل الإجماع على كون المحاكمة للوارث فهو الدليل على جواز حلفه لإثبات مال مورّثه.

وعن الوجه الأخير: بمنع عدم قابليّة الميّت للملك، وإلاّ بقي الكفن ومؤونة التجهيز بلا مالك، أو خرج عن الملكية، وكذا دية الجناية عليه بعد موته. وكذا العين الّذي أوصى بدفعه أجرة للعبادة، وكذا تركة الحرّ إذا لم يُخلّف سوى قريب مملوك؛ حيث حكموا بوجوب شرائه وعتقه ليرث الباقي.

ولو التزم فيماغدا الأخير بانتقاله إلى الوارث ـ إلاّ أنّه يتعيّن عليه صرفه إلى الوجه

١ـ النساء/١٧٦.

٢ـ النساء/٧.

٣ـ الأنفال/٧٥.

٤ـ الوسائل، ج١٨، ص١٩٢، الباب ١٤ من أبواب كيفيّة الحكم.

٥ـ الجواهر، ج٤٠، ص٢٨٢.

الخاصّ ومحجور عمّا عداه من التصرّفات، كما حكي عن جامع المقاصد[١]، والتزم ذلك في الثلث الموصى به[٢] ـ لم يتأتّ ذلك في الأخير؛ إذ المفروض أنّ المملوك قبل العتق لايرث واحتمال انتقاله إلى اللّه ـ كما في الوقف العامّ ـ مشترك.

اللّهمّ، إلاّ أن يقال بانتقاله إلى الإمام ـ عليه السلام ـ بمقتضى عموم ما دلّ على «**أنّ الإمام يرث من لا وارث له**»[٣]؛ فإنّ وجود القريب الممنوع عن الإرث كعدمه؛ فالقريب المملوك كالقاتل، وولد الملاعنة، والكافر، فيكون حكم الإمام ـ عليه السلام ـ بشراء المملوك، وعتقه، وإعطائه الباقي[٤]، تفضّلاً منه ـ عليه السلام ـ على المملوك، فهو حكم شرعي ثانوي، وليس من باب الإرث بالنسب حتّى يكون مخصّصاً بالعمومات «**إنّه لايرث عبدحرّاً**»[٥]؛ فتأمّل.

وأمّا احتمال كونه ملكاً للّه، فهو ـ مع أنّ الظاهر كما ادّعي الاتّفاق على عدمه ـ مناف لعموم ما دلّ على أنّ ما كان للّه فهو للإمام ـ عليه السلام ـ[٦]، مع أنّ نسبة الملكيّة بالمعنى المتعارف ـ أعني: الربط الخاصّ الموجود بين الأملاك والملاّك ـ إلى اللّه ـ تعالى شأنه ـ محلّ تأمّل ونظر، وإن قال به جماعة في الوقف العامّ[٧].

وأمّا احتمال انتقاله إلى الديّان، أو أجنبيّ آخر فهو مخالف للإجماع، ـ كما ادّعي[٨] ـ فلم يبق من مقدّمات الدليل المذكور إلاّ إبطال خروج المال عن الملك، أو جواز بقاء الملك بلا مالك. وإن أبيت عن إبطالهما بالاتّفاق كما ادّعاه على ثانيهما، ثاني المحقّقين، قال في محكيّ جامع المقاصد: فيكفي في إبطالهما صحّة ورود عقود المعاوضات عليه، كالبيع والإجارة ونحوهما، ممّا يتوقّف على ملكيّة مورده، ووجود

١ـ جامع المقاصد، ج١٠، ص٢٦؛ ج٩، ص٨٢.
٢ـ انظر: الجواهر، ج٢٦، ص٨٧.
٣ـ الوسائل، ج١٧، ص٥٤٧، الباب ٣ من أبواب ميراث ولاء العتق.
٤ـ الوسائل، ج١٧، ص٤٠٤، الباب ٢٠ من أبواب موانع الإرث.
٥ـ الوسائل، ج١٧، ص٣٩٩، الباب ١٦ من أبواب موانع الإرث.
٦ـ الوسائل، ج٦، ص٣٥٧، الباب الأوّل من أبواب قسمة الخمس.
٧ـ مفتاح الكرامة، ج٩، ص٧٨.
٨ـ ادّعاه صاحب الجواهر ـ قدّس سرّه ـ راجع: الجواهر، ج٢٦، ص٨٥.

مالك ينتقل إليه عوضه.

ويمكن تقرير الدليل المذكور بوجه آخر أسهل في إبطال اللّوازم المذكورة، وهو أنّه لاريب في تحقّق الوراثة الفعليّة شرعاً، وعرفاً لجميع التركة بعد إيفاء الدين من الخارج، أو إبراء الديّان، أو تبرّع الأجنبيّ؛ وليس معنى الوراثة شرعاً، وعرفاً، إلاّ انتقال المال من الموروث إلى الوارث، فلو خرج المال بموت المورث عن الملكيّة لم يتحقّق [الانتقال، ولو بقي بلامالك لم يكن الانتقال من الميّت، ولو انتقل إلى اللّه، أو إلى غير الوارث لم يكن الانتقال من الميّت إلى الوارث]؛ لأنّ الوراثة هي الانتقال بلا واسطة، ولذا لايسمّى انتقال بعض التركة من الموصى له إلى الوارث بالابتياع وراثة.

وكيف كان، فالظاهر تماميّة مقدّمات الدليل المذكور، وبه يثبت صحّة القول الثاني، وإن سلّمنا مخالفته لظاهر الآيات، إلاّ أنّ الوجه المذكور قابل لصرفها عن ظاهرها، ولكنّ المسألة مشكلة جداً، واللّه العالم.

هذا كلّه في الدين المستوعب، وأمّا ما لا يستوعب التركة: فتارة يقع الكلام فيما قابل الدين منها، وأخرى في الفاضل عنه... .

وأمّا الثاني: فملكيّته للوارث ممّا لاخلاف فيه على الظاهر ـ كما يظهر من غير واحد ـ وإن كان ظاهر الأخبار المتقدّمة خلافه.

وأمّا جواز تصرّفه فيه وعدم حجره عنه، ففيه قولان: ... والثاني: لا... .

وقد يتمسّك ـ أيضاً ـ بالآية المتقدّمة، وفيه نظر؛ لأنّ التقييد في الآية بما بعد الدين، إمّا للتملّك، وإمّا [لـ] جواز التصرّف.

وعلى كلّ حال، فمفادها تقييد تملّك مجموع ما ترك الميّت، أو التصرف فيه بما بعد الدين، ولاخلاف في ذلك[1].

«مسألة» المحكيّ عن الأكثر: أنّ التركة لاتنتقل إلى ورثة الميّت مع اشتغال ذمّته بدين يحيط بها[2]؛ بل عن السرائر: إنّه لا خلاف في أنّ التركة لاتدخل في ملك

١ـ رسالة في المواريث (المكاسب)، ص٤٠٣؛ طبعة المؤتمر، ص٢٠١.

٢ـ الجواهر، ج٢٦، ص٨٤.

الورثة ولا الغرماء، بل تبقى موقوفة على قضاء الدين[1]. وعنه ـ أيضاً ـ أنّه الّذي تقتضيه أصول المذهب[2] للأصل، و قوله تعالى: ﴿مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصى بِهَا أو دَيْنٍ﴾، والأخبار الظاهرة في توقّف الإرث على براءة الميّت، مثل ما ورد في دية المقتول: إنّه يرثها أولياؤه ما لم يكن عليه دين[3].

وقوله ـ عليه السلام ـ في رواية عبّاد بن صهيب المرويّة في زكاة الكافي: «إنّما هو بمنزلة الدين، ليس للورثة شيء حتّى يؤدّوا ما أوصى من الزكاة»[4]، ونحو ذلك من الأخبار.

ولانه لو انتقل إلى الوارث لأُعتق عليه محارمه المملوكة للمورّث بمجرّد موته، والتالي باطل بلا خلاف.

ولاستمرار طريقة الناس على دفع النماء في الدين، خلافاً للمحكيّ عن جماعة منهم الفاضل[5]، والشهيد[6]، والمحقّق الثانيان[7]، فقالوا: بالانتقال إلى الوارث. وعن التذكرة: إنّه الحقّ عندنا[8] وإن تعلّق به حقّ الديّان؛ لإطلاق الآيات مثل قوله: ﴿إنِ امْرُؤٌا هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أختٌ فَلَهَا نِصفُ مَا تَرَكَ﴾[9] دلّ على سببيّة هلاك المورّث لتملّك الوارث. وقوله تعالى: ﴿للرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوالِدانِ وَالأقربون ...﴾ الآية[10]؛ وقوله تعالى: ﴿وأولُوا الأرْحامِ بَعْضُهُمْ أوْلى بِبَعْضٍ﴾[11] ـ[12].

١ـ السرائر، ج٣، ص٢٠١.

٢ـ السرائر، ج٢، ص٤٧.

٣ـ الوسائل، ج١٧، ص٣٩٣، الباب ١٠ من أبواب موانع الإرث، ح١، نقلاً بالمعنى.

٤ـ الكافي ج٣، ص٥٤٧، باب «قضاء الزكاة عن الميّت»، من كتاب الزكاة، ح١؛ الوسائل، ج٦، ص١٧٦، الباب ٢١ من أبواب المستحقين للزكاة، ح١.

٥ـ تحرير الأحكام، ج٢، ص١٧٣.

٦ـ المسالك، ج٢، ص٣١٦؛ مفتاح الكرامة، ج٥، ص١٠٨.

٧ـ جامع المقاصد، ج٥، ص٢١٧.

٨ـ التذكرة، ج٢، ص٨٤.

٩ـ النساء/١٧٦.

١٠ـ النساء/٧.

١١ـ الأنفال/٧٥.

١٢ـ رسالة في المواريث (المكاسب)، ص٢٠٤؛ طبعة المؤتمر، ص١٩٧.

ارث الخيار

الخيار موروث بأنواعه بلاخلاف بين الأصحاب كما في الرياض[١]، وظاهر الحدائق[٢]، وفي التذكرة: أنّ الخيار عندنا موروث؛ لأنّه من الحقوق كالشفعة، والقصاص في جميع أنواعه[٣] وبه قال الشافعيّ إلاّ في خيار المجلس[٤]، وادّعى في الغنية[٥] الإجماع على إرث خيار المجلس، والشرط، واستدلّ عليه مع ذلك: بأنّه حقّ للميّت فيورث لظاهر القرآن[٦]، وتبعه بعض من تأخّر عنه[٧]، وزيد عليه الاستدلال بالنبويّ: **«ما ترك الميّت من حقّ فلوارثه»**[٨].

أقول: الاستدلال على هذا الحكم بالكتاب، والسنّة الواردين في إرث ما ترك الميّت يتوقّف على ثبوت أمرين:

أحدهما، كون الخيار حقّاً لاحكماً شرعيّاً كإجازة العقد الفضوليّ، وجواز الرجوع في الهبة، وساير العقود الجايزة؛ فإنّ الحكم الشرعيّ ممّا لايورث، وكذا ما تردّد بينهما للأصل، وليس في الأخبار ما يدلّ على ذلك عدا ما دلّ على انتفاء الخيار بالتصرّف معلّلاً بأنّه رضا، كما تقدّم في خيار الحيوان. والتمسّك بالإجماع على سقوطه بالإسقاط فيكشف عن كونه حقّاً لاحكماً مستغنى عنه بقيام الإجماع على نفس الحكم.

الثاني: كونه حقّاً قابلاً للانتقال ليصدق أنّه ممّا ترك الميّت بأن لايكون وجود الشخص وحياته مقوّماً له، وإلاّ فمثل حقّ الجلوس في السوق، والمسجد، وحقّ

١ـ رياض المسائل، ج١، ص٥٢٧.

٢ـ الحدائق، ج١٩، ص٧٠.

٣ـ التذكرة، ج١، ص٥٣٦.

٤ـ حكاه عنه العلاّمة في التذكرة، ج١، ص٥٣٦.

٥ـ الغنية (الجوامع الفقهيّة)، ص٥٢٦.

٦ـ النساء/١١؛ الأنفال/٧٥.

٧ـ كالمحقّق الأردبيلى، فى مجمع الفائدة والبرهان، ج٨، ص٤١٥.

٨ـ الوسائل، ج١٧، ص٥٥١، الباب ٣ من أبواب ولاء ضمان الجريرة والامامة، ح١٤، نقلاً بالمعنى.

التولية، والنظارة غير قابل للانتقال فلا يورث.

وإثبات هذا الأمر بغير الإجماع أيضاً مشكل. والتمسّك في ذلك باستصحاب بقاء الحقّ، وعدم انقطاعه بموت ذي الحقّ أشكل، لعدم إحراز الموضوع؛ لأنّ الحقّ لايتقوّم إلاّ بالمستحقّ، وكيف كان، ففي الإجماع المنعقد على نفس الحكم كفاية انشاء اللّه تعالى[1].

[انظر: سورة البقرة، آية ١٨٢، في مفهوم الوصيّة.]

﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ ۚ وَمَن يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ۚ وَذَٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾

النساء/١٣.

[انظر: سورة الأنفال، آية ١، حول القول بالاحتياط في العبادات.]

﴿وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا﴾

النساء/١٤.

[انظر: سورة النور، آية ٥٢، في ترتّب الثواب على الواجب الغيريّ.]

﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۚ﴾

النساء/١٩

القسمة بين الأزواج

مسألة: لاخلاف بين الأصحاب كما صرّح به جماعة في وجوب القسم بين

١ـ الخيارات (المكاسب)، ص٢٩٠.

الزوجات في الجملة؛ ويدلّ عليه الأخبار المستفيضة أيضاً[١]. وإنّما الإشكال والخلاف في أنّه هل يجب بنفس العقد والتمكين. فيجب للزوجة الواحدة ليلة من أربع ليال، وللإثنين ليلتان، وللثلاث ثلاث، والفاضل عن تمام الأربع له يضعه حيث يشاء، فإذا كنّ أربعاً فليس له شيء من اللّيالي. وكلّما فرغ من دورة واحدة من القسمة يجب عليه الشروع في دورة أخرى، أم يتوقّف وجوبه على الشروع في القسمة؟، ويتفرّع عليه ـ كما ذكره جماعة ونسبه بعض إلى الأصحاب[٢] ـ عدم الوجوب للزوجة الواحدة وعدم وجوب الابتداء بها للمتعدّدة ... .

والمشهور كما صرّح به جماعة[٣] على الأوّل... ويمكن أن يستدلّ للمشهور بجملة من الآيات، والأخبار.

فمن الآيات، قوله تعالى: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾؛ دلّ على وجوب معاشرة النساء في الجملة، ولايصدق عرفاً بمجرّد الإنفاق، ولابانضمام وطئها في كلّ أربعة أشهر مرّة واحدة بأقلّ الواجب ممّا يوجب الغسل، فدلّ على وجوب شيء آخر يوجب صدق المعاشرة، وليس غير المضاجعة بالإجماع، فتعيّن وجوبها.

وأورد عليه في المسالك: بأنّ المعاشرة تتحقّق بدون المضاجعة، بل بالإيناس، والإنفاق، وتحسين الخلق، والاستمتاع بالنهار، أو باللّيل مع عدم استيعاب اللّيلة بالمبيت، بل مع عدم المبيت على الوجه الّذي أوجبه القائل، بل يمكن تحصيل المعاشرة بالمعروف زيادة في الأوقات مع عدم مبيته عندهنّ[٤].

وفيه: أنّ ما عدا الإنفاق من هذه الأمور الّتي ذكرها غير واجب إجماعاً. وقد عرفت أيضاً عدم تحقّق المعاشرة عرفاً بمجرّد الإنفاق، أو بانضمام أقلّ الواجب من الوطيء، فلم يبق هنا ما يصلح أن يكون واجباً إلاّ المضاجعة؛ مع أنّ مثل هذا الإيراد

١ـ الوسائل، ج١٥، ص٨٠، أبواب القسم والنشوز والشقاق.

٢ـ الحدائق، ج٢٤، ص٥٩١.

٣ـ الشهيد الثاني ـ قدّس سرّه ـ في المسالك، ج١، ص٤٤٩؛ و المحدّث البحرانيّ ـ قدّس سرّه ـ في الحدائق، ج٢٤ ص٥٩١؛ و السيّد الطباطبائيّ ـ قدّس سرّه ـ في الرياض، ج٢، ص١٥٠.

٤ـ المسالك، ج١، ص٤٤٨.

لو توجّه لم يمكن الاستدلال بالآية على وجوب المضاجعة والقسمة في الجملة الّذي لاخلاف فيه؛ مع أنّه ـ قدّس سرّه ـ كغيره استدلّ بها عليه.

ومنها قوله تعالى: ﴿فَلاَ تَمِيلُواْ كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ﴾[1]؛ أي لاتميلوا إلى تقديم إحدى الزوجتين، أو الزوجات حتّى تذروا الأخرى كالمعلّقة لاذات بعل ولا مطلّقة؛ فدلّت على تحريم الميل لأجل العلّة المذكورة، وهي أن تذرها كالمعلّقة؛ ولاريب في تحقّق هذه الغاية في ترك القسمة ابتداءاً، فيتحقّق التحريم.

ومنها، قوله تعالى: ﴿وَاللاَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلاَ تَبْغُواْ عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً﴾[2]؛ دلّ على جواز الهجر في المضاجع مع خوف النشوز أو مع علمها ـ على اختلاف في التفسير ـ فيدلّ بمفهومه المعتبر هنا اتّفاقاً ظاهراً ـ وإن كان مفهوم الوصف ـ على عدم جوازه مع عدم خوف النشوز.

ووجه اعتبار مفهوم الوصف هنا أنّه في مقام تحديد الصنف الّذي يجوز هجره من النساء؛ مضافاً إلى وجود القرينة في ذيل الآية، وهو قوله: **﴿فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلاَ تَبْغُواْ عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً﴾**.

وأمّا الأخبار: ...

ومنها: صحيحة الحلبي أو حسنته ـ بابن هاشم ـ : «قال: سألت أباعبداللّه ـ عليه السلام ـ عن قوله تعالى: **﴿وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِن بَعْلِهَا نُشُوزاً أَوْ إِعْرَاضاً﴾ قال: هي المرأة تكون عند الرجل، فيكرهها، فيقول لها: إنّي أريد أن أطلّقك فتقول: لاتفعل إنّي أكره أن تشمت بي ولكن انظر في ليلتي فاصنع بها ما شئت وما كان سوى ذلك من شيء، فهو لك، ودعني على حالي فهو قوله تعالى: ﴿فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَن يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحاً﴾**[3]؛ **وهذا هو الصّلح**»[4].

فإنّ الرواية كما ترى ظاهرة في كون الليلة حقّاً للزوجة، ولهذا لها إسقاطها، والمصالحة بها كسائر الحقوق على ترك الطلاق.

١ـ النساء/١٢٩.

٢ـ النساء/٣٤.

٣ـ النساء/١٢٨.

٤ـ الوسائل، ج١٥، ص٩٠، الباب ١١ من أبواب القسم والنشوز والشقاق، ح١.

ونحوها رواية أبي بصير[١]، ورواية زيد الشحّام[٢]، والمرويّ في تفسير العيّاشي عن البزنطيّ عن مولانا الرضا ـ عليه السلام ـ[٣]، ورواية زرارة[٤]، الواردة كلّها في تفسير الآية الشريفة المذكورة.

وأظهر من الجميع: رواية عليّ بن حمزة ـ الواردة في تفسير الآية ـ عن أبي الحسن ـ عليه السلام ـ: **«قال: إذا كانت كذلك فهمّ بطلاقها، فقالت له: أمسكني وأدعُ بعض ما عليك وأحِلُّك من يومي وليلتي، حلّ له ذلك ولاجناح عليهما»**[٥].

ولا يقدح في هذه الرواية وفي غيرها اشتمالها على ذكر اليوم مع الليلة، مع أنّ اليوم ليس حقّاً لها على المشهور، لأنّ ترك ظاهر الرواية في بعض موارده لايوجب طرحها بالنسبة إلى الباقي؛ مع أنّ كون الزوج عندالزوجة في صبيحة ليلتها من الحقوق المستحبّة، وقيلولته عندها من الحقوق الواجبة عند الإسكافيّ ـ على ما حكي عنه[٦] ـ، فليس شيء من الرواية مخالفاً للإجماع.

هذا كلّه مضافاً إلى أنّ في هجر الزوجة في المضاجع ضرراً عظيماً عليها، نفي بعموم: **«لاضرر ولاضرار»**[٧]، الّذي تمسّكوا به كثيراً في موارد خيار الفسخ للزوجين وغيرها، وبخصوص ما يستفاد من بعض الروايات من حرمة مضارّة الرجل المرأة، والمرأة الرجل[٨].

ثمّ إنّ هذه الأدلّة وإن اختصّ بعضها بوجوب القسمة مع تعدّد الزوجة، إلاّ أنّ بعضها يشمل صورة اتّحادها؛ مضافاً إلى ما يظهر من المسالك من عدم القول بعدم الوجوب في الواحدة، والوجوب في المتعدّدة[٩]. ويمكن أن يستفاد من كلام

١ـ الوسائل، ج١٥، ص٩١، الباب ١١ من أبواب القسم والنشوز والشقاق، ح٣.
٢ـ الوسائل، ج١٥، ص٩١، الباب ١١ من أبواب القسم والنشوز والشقاق، ح٤.
٣ـ تفسير العيّاشيّ، ج١، ص٢٧٨، ح٢٨١.
٤ـ الوسائل، ج١٥، ص٩١، الباب ١١ من أبواب القسم والنشوز والشقاق، ح٧.
٥ـ الوسائل، ج١٥، ص٩٠، الباب ١١ من أبواب القسم والنشوز والشقاق، ح٢.
٦ـ حكي عنه في المختلف، ص٥٨٠.
٧ـ أنظر: الوسائل، ج١٧، ص٣٤٠، الباب ١٢ من أبواب إحياء الموات.
٨ـ انظر: الوسائل، ج١٤، ص١١٦، الباب ٨٢ من أبواب مقدّمات النكاح.
٩ـ المسالك، ج١، ص٤٤٨.

غيره أيضاً . . . .

أمّا القسم للواحدة بمعنى إعطائها قسماً، أو حظّاً من اللّيالي، أو نصيباً من المعاشرة، فلا يعتبر فيه التعدّد . . . .

وقد استدلّ له في المسالك ـ مضافاً إلى الأصل ـ بقوله تعالى: ﴿فَانْكِحُوا ما طابَ لَكُمْ مِنَ النِّساء مَثْنى وثُلاثَ ورُباعَ فَإِنْ خِفْتُمْ ألاّ تَعْدِلُوا فَواحِدَةً أوْ ما مَلَكَتْ أيْمانُكُمْ﴾[١]؛ قال: إنّ الآية تدلّ على أنّ الواحدة كالأمة لاحقّ لها في القسمة المعتبر فيها العدل، ولو وجبت لها ليلة من الأربع، لساوت غيرها، وكلّ من قال بعدم الوجوب للواحدة قال بعدمه للأزيد، إلاّ مع الابتداء[٢]، انتهى.

وفيه: أنّه لادلالة في الآية على كون الواحدة كالأمة، وعطفها عليها لايدلّ على اتّحادهما، بل المراد ـ واللّه العالم ـ، وإن خفتم ألاّ تعدلوا بين الزوجات فانكحوا واحدة فتسلموا من الميل والحيف، أو ما ملكت أيمانكم ولو كانت متعدّدة؛ لأنّ منافعها مملوكة للمولى، فلا يلزم ظلم عليهنّ، ولو ترك المولى استيفاء المنفعة من بعضهنّ؛ لأنّ ترك الرجل الحقّ المختصّ به ليس ظلماً؛ وكيف كان، فليس في الآية دلالة على المطلوب ولا إشعار.

نعم، يمكن أن يتمسّك لهم بما دلّ من الأخبار على حصر الحقّ الواجب للمرأة في أن يكسوها من العرى ويطعمها من الجوع، كموثّقة إسحاق بن عمّار[٣]، ورواية عمرو بن جبير العزرمي[٤]، ورواية شهاب بن عبد ربّه[٥]، ونحوها.

ويمكن الجواب عنها بأنّ المراد بحقّ الزوجة في تلك الأخبار حقّها المختصّ بها، ولاضير في حصره فيما ذكر فيها، فإنّ القسم، عند من يوجبه إنّما هو من الحقوق المشتركة بين الزوجين، وليس مختصاً بالزوجة؛ فتأمّل.

١ـ النساء/٣.

٢ـ المسالك، ج١، ص٤٤٨.

٣ـ الوسائل، ج١٥، ص٢٢٤، الباب الأوّل من أبواب النفقات، ح٣، ٥.

٤ـ الوسائل، ج١٤، ص١١٨، الباب ٨٤ من أبواب مقدّمات النكاح، ح٣.

٥ـ الوسائل، ج١٥، ص٢٢٦، الباب ٢ من أبواب النفقات، ح١.

وبالجملة: فالمسألة محلّ التأمّل، وإن كان ما ذهب إليه المشهور لايخلو عن قوّة؛ مع أنّه أحوط[1].

﴿وَلَا تَنكِحُوا مَا نَكَحَ﴾

النساء/٢٢

[انظر: سورة المائدة، آية ١، حول صيغة النكاح.]

﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَن تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾

النساء/٢٣.

أحكام المصاهرة

الباب الأوّل، في المصاهرة: وهي علاقة تحدث بين كلّ من الزوجين، وأقرباء الآخر، توجب حرمة النكاح.

«من عقد على امرأة حرم عليه أمّها وإن علت» تحريماً «مؤبّداً وإن لم يَدخل» بالمعقودة على المشهور، بل عن الروضة: أنّه كاد يكون إجماعاً[2]، وفي الرياض[3]:

١ـ رسالة في المصاهرة (المكاسب)، ص٣٩٩.

٢ـ الروضة البهيّة، ج٥، ص١٧٧.

٣ـ الرياض، ج٢، ص٩٢.

أنّ عن الناصريّات[1]، والغنية[2]، دعوى الإجماع عليه؛ لعموم قوله تعالى: **﴿وَأُمَّهاتُ نِسائِكُمْ﴾**؛ السليم عن معارضة ما يصلح لتخصيصه، عدا مايُتراءى: من احتمال كون القيد في قوله تعالى: **﴿مِن نِّسَائِكُمُ اللاَّتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾**؛ راجعاً إلى هذه الجملة، كما يرجع إلى **﴿الرَّبائب﴾** اتّفاقاً، فيسقط ذلك عن الحجّيّة.

وما يتوهّم من الاتّكال على بعض الروايات[3] في تخصيص الآية. وشيء منهما لايقدح في ظهورها.

أمّا القيد الراجع إلى **﴿الرَّبائب﴾** فلأنّ إرجاعه إلى قوله: **﴿وأُمَّهاتُ نِسائِكُم﴾**، موجب لاستعمال كلمة **﴿مِنْ﴾** في معنيين؛ لأنّها بالنسبة إلى **﴿الرَّبائب﴾** ابتدائيّة، وبالنسبة إلى قوله: **﴿وَأُمَّهاتُ نِسائِكُمْ﴾** ـلو رجع إليه ـ بيانيّة؛ وهو غير جائز. ولو استعملت في القدر المشترك ـوهو مطلق الاتّصال ـ كان مرجوحاً مخالفاً لظهورها في الابتداء.

وأمّا الرواية: فلا تصلح مخصّصة، لمعارضتها بأكثر منها، وأشهر، وأقوى:

منها: المحكيّ عن تفسير العيّاشي عن أبي حمزة عن مولانا الباقر ـعليه السلام ـ: «أنّه سُئل عن رجل تزوّج امرأة، وطلّقها قبل أن يدخل بها، أتحلّ له ابنتها؟ قال: «فقال ـعليه السلام ـ: **قد قضى في ذلك أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ لابأس به، إنّ الله يقول: ﴿وَرَبائِبُكُمُ اللاَّتِي في حُجُورِكُمْ مِنْ نِسائِكُمُ اللاتي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلاجُناحَ عَلَيْكُمْ﴾؛ ولكنّه لو تزوّج الإبنة ثمّ طلّقها قبل أن يدخل بها لم تحلّ له أمّها،** قال: قلت له: أليس هما سواء؟ قال: فقال: **لا، ليس هذه مثل هذه، إنّ الله عزّوجلّ يقول: ﴿وَأُمَّهاتُ نِسائِكُمْ﴾ لم يستثن في هذه كما اشترط في تلك، هذه هنا مبهمة ليس فيها شرط، وتلك فيها شرط»**[4] ـ[5].

«و» تحرم أيضاً بالعقد عليها «بناتها وإن نزلن»؛ لكن مع عدم الدخول، إنّما تحرم «جمعاً» بمعنى تحريم الجمع بينها وبينهنّ «لاعيناً فإن دخل بالأمّ حرمن مؤبّداً»؛ لقوله

١ـ الناصريّات (الجوامع الفقهيّة)، ص٢٤٥، المسألة: ١٤٨.

٢ـ الغنية (الجوامع الفقهيّة)، ص٥٤٧.

٣ـ انظر: الوسائل، ج١٤، ص٣٥٤، الباب ٢٠ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة، ح٣، ٥، ٦.

٤ـ تفسير العيّاشي، ج١، ص٢٣٠، ح٧٤.

٥ـ رسالة في المصاهرة (المكاسب)، ص٣٩٠.

تعالى: ﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللاَّتِي فِي حُجُورِكُم﴾؛ ويدلّ عليه الروايات المستفيضة[١].

«وتحرم المعقود عليهاوإن لم يدخل» بها «على أب العاقد وإن علا»؛ لعموم: ﴿وَحَلائِلُ أَبْنَائِكُمْ﴾.

«و» على «ابنه وإن نزل»، ويدلّ عليه صحيحة محمّد بن مسلم، وفيها بعد الاستدلال على حرمة أزواج النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ على الحسن والحسين ـ عليهما السلام ـ بقوله تعالى: ﴿وَلاَ تَنكِحُوا مَا نَكَحَ ءَابَاؤُكُمْ مِنَ النِّساءِ﴾: «أنّه لا يصلح للرجل أن ينكح امرأة جدّه»[٢] ـ[٣].

«وتحرم أخت الزوجة جمعاً» بالكتاب، والسنّة، والإجماع من غير فرق بين الدائمة والمنقطعة؛ وكذا ملك اليمين[٤].

مايعتبر في الرضعات

ثمّ إنّ العنوان الّذي يحرم من جهة النسب ليس إلاّ أحد العنوانات المتعلّق بها التحريم في لسان الشارع، كالأمّ، والبنت، والأخت، وغيرهنّ من المحرّمات المذكورة في الكتاب والسنّة[٥]. وأمّا العنوان المستلزم لأحد هذه ـ كأمّ الأخ للأبوين المستلزمة لكونها أمّاً، وكأمّ السبط المستلزمة لكونها بنتاً، وكأخت الأخ للأبوين المستلزمة لكونها أختاً ـ فليس شيء منهنّ يحرم من جهة النسب، إذ لانسب بينهنّ من حيث هذا العنوان وبين المحرّم عليه، فإنّ أمّ أخ الشخص من حيث إنّها «أمّ أخ» ليست نسيبة له، بل نسيبة لأخيه؛ والنسب الحاصل بين الشخص وبين نسيبه لم يثبت كونه جهة للتحريم.

والشاهد على ذلك أدلّة المحرّمات، فإنّ منها يستفاد جهة تحريم المحرّمات، إذ

١ـ الوسائل، ج١٤، ص٣٥٠، الباب ١٨ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة.
٢ـ الوسائل، ج١٤، ص٣١٢، الباب ٢ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة، ح١.
٣ـ رسالة في المصاهرة (المكاسب)، ص٣٩٠.
٤ـ رسالة في المصاهرة (المكاسب)، ص٣٩١.
٥ـ الوسائل، ج١٤، ص٢٧٣ ـ ٢٧٩، الباب ١ ـ ٥ من أبواب ما يحرم بالنسب.

لايستفاد من قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهاتُكُم﴾ إلاّ أنّ جهة التحريم أمومة الأمّ للشخص، وأمّا أمومتها لأخيه أو بنوّتها لجدّيه أو أخوّتها لخاليه، فلم يستفد من دليل كونها جهة للتحريم.

فثبت بهذا أنّ النسب الّذي يصلح [كونه] جهة للتحريم ليس إلاّ ما يكون مبدءاً لإحدى الصفات المعنونة بها المحرّمات في الكتاب والسنّة.

وعلى هذا، فإذا أرضعت امرأة أخاك فلا تحرم عليك؛ لأنّها أمّ أخيك، ولم يثبت حرمة أمّ الأخ من جهة النسب، إذ لا نسب بينك وبينها من حيث إنّها «أمّ أخيك»، بل النسب بينها وبين نسيبك، والنسب بين شخص وبين نسيبه لم يثبت كونه جهة للتحريم....

ثمّ اعلم أنّ المراد بالنسب في الحديث ليس هو خصوص النسب الحاصل بين المحرّم والمحرّم عليه، حتّى يخصّ الحديث بتحريم نظائر العنوانات السبع النسبيّة من الرضاع، بل المراد به هو الأعمّ منه ومن الحاصل بين المحرّم، وزوج المحرّم عليه، أو ما ألحق بزوجه ـ كالمزنيّ بها[1]، والموطوءة بالشبهة، أو الغلام الموطوء، ونحو ذلك ـ، لأنّ التحريم في العنوانات السبع كما أنّها متوجّهة بجهة النسب، كذلك في هذه العنوانات، مثلاً قوله تعالى: ﴿وأمّهاتُ نِسائِكُمْ﴾؛ دالّ على تعلّق التحريم بأمّ الزوجة من حيث أمومتها للزوجة، فإذا حصل نظير هذه الجهة من الرضاع حرّمت.

والحاصل: أنّه لافرق بين تحريم الأمّ، وتحريم أمّ الزوجة في تعلّق التحريم في كلّ منهما بعنوان النسبيّ، فيحرم نظيره من الرضاع[2].

أحكام الرّضاع

وأمّا تحريم حواشي المرتضع من النسب على فروع المرضعة النسبيّة فاختلف فيه، فالأشهر ـ كما قيل[3] ـ: عدم التحريم لما ذكر؛ وهو الأظهر. وقيل

١ـ لايخفى أنّ المناسب لسياق الكلام التمثيل بالفاعل، والعبارة لاتخلو من إغلاق.

٢ـ رسالة في الرضاع (المكاسب)، ص٣٨٣؛ طبعة المؤتمر، ص٥٨.

٣ـ قاله الشهيد الثاني في المسالك، ج١، ص٣٧٧؛ والمحدّث البحرانيّ في الحدائق، ج٢٣، ص٣٩٩.

بالتحريم[١]... وفيه.... .

والحاصل: أنّ العنوان الحاصل بارتضاع ولد الأبوين من امرأة ذات أولاد ليس إلاّ كون أولادهما إخوة للمرتضع؛ و من المعلوم ـ ممّا سبق في المسألة الثانية ـ أنّ بمجرّد هذا العنوان لايحرم هؤلاء الأولاد على أبوي المرتضع، ولا على إخوته، لكن لمّا دلّ الدليل على كون الأولاد بمنزلة أولاد الأبوين في جميع الأحكام الشرعيّة ـ الّتي من جملتها تحريمهم عليهما ـ حكم به، لكن لايستلزم ذلك كونهم بمنزلة الإخوة لأولادهما، حتّى يحرموا عليهم.

وكذا، ليس من الأحكام الشرعيّة لأولاد الأبوين تحريم بعضهم على بعض، فإنّ التحريم في آية المحرّمات إنّما علّق على عنوان الأخ والأخت، لاعلى ولد الأبوين، أو أحدهما.

ومن هنا ظهر ما في استدلال صاحب الكفاية على التحريم: بأنّ كونهم بمنزلة الولد يقتضي أن يثبت لهم جميع الأحكام الثابتة للولد من حيث الولديّة، ومن جملة أحكامه تحريم أولاد الأب عليه[٢]، إذ لايخفى أنّ تحريم أولاد الأب على الولد ليس من حيث الولديّة للأب، بل من حيث أخوّته للأولاد.

اللّهمّ إلاّ أن يقال: إنّ الأخوّة الّتي نيطت بها الحرمة في آية المحرّمات ليس مفهومها العرفيّ ـ بل الحقيقيّ ـ، إلاّ كون الشخصين ولداً لواحد، فكونهم أولاداً لأبيه أو لأمّه عين كونهم إخوة له، لا أنّه عنوان آخر ملازم له.

ويشهد لذلك تعليل تحريم المرتضعة من لبن ولد على أخيه من أبيه، في صحيحة صفوان ـ المرويّة في الكافي ـ بصيرورة أبيه أباً لها، وأمّه أمّاً لها[٣].

وليس هذا إلاّ لأنّه إذا ثبتت أبوّة الرجل لشخص وأمومة المرأة له ثبتت أخوّة أولادهما له، فيحرمون عليه من هذه الجهة، فالقول بالتحريم في المسألة لايخلو

١ـ قاله الشيخ في النهاية، ص٤٦٢؛ الخلاف، ج٤، ص٣٠٢، كتاب النكاح، المسألة: ٧٣.

٢ـ كفاية الأحكام، ص١٦١.

٣ـ الكافي، ج٥، ص٤٤٤، باب «نوادر في الرضاع»، من كتاب النكاح، ح٣.

عن قوّة[١].

شروط انتشار الحرمة بالرضاع

الثالث: حياة المرتَضَع منها، فلا اعتداد بما يرتضعه من المرأة بعد موتها على المشهور، بل لم أعثر فيه على حكاية خلاف صريح في المسألة؛ قيل: لقوله تعالى: **﴿وأُمَّهَاتُكُمُ اللاَّتِي أَرْضَعْنَكُمْ﴾**؛ الظاهرة في مباشرة المرأة للإرضاع المنتفية في حقّ الميّتة، فيدخل في عموم: **﴿وأُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَآءَ ذَلِكُمْ﴾**[٢]؛ ولأصالة الإباحة إلى أن يثبت المزيل[٣]. وقيل: لأنّها خرجت بالموت عن التحاق الأحكام، فهي كالبهيمة المرضعة[٤]، وبأنّ المتبادر من إطلاق الرضاع في الأدلّة ما إذا حصل بالارتضاع من الحيّ، فيبقى غيره داخلاً في عموم أدلّة الإباحة.

وفي الجميع نظر: أمّا ظهور الآية في مباشرة الإرضاع: فلا يجدي، للقطع بخروج الميّتة عن حكم الآية، ولايلزم منه دخولها في قوله: **﴿وأُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَآءَ ذَلِكُمْ﴾**؛ لعدم قابليّة الميّت للحكم عليه بالتحريم، ولا التحليل،فإنّ الكلام في الارتضاع من الميّتة، إنّما هو في حدوث الحرمة بين الرضيع وغير الميّتة، ممّن يتعلّق به اللّبن، فيكفي لمدّعي النشر عموم قوله تعالى: **﴿وأَخَوَاتُكُمْ مِّنَ الرَّضَاعَةِ﴾**؛ وقوله ـ صلى اللّه عليه وآله وسلّم ـ : **«يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب»**[٥]؛ ولاظهور لهما في مباشرة المرأة للإرضاع؛ مع أنّ مباشرة المرأة للإرضاع، وقصدها إليه غير شرط إجماعاً، كما ادّعاه في المسالك[٦]، بل لو سعى إليها الولد وهي نائمة، أو التقم ثديها وهي غافلة، تحقّق الحكم.

١ـ رسالة في الرضاع (المكاسب)، ص٣٨٥؛ طبعة المؤتمر، ص٧٣.

٢ـ النساء/٢٤.

٣ـ ذكره الشهيد الثاني ـ قدّس سرّه ـ في المسالك، ج١، ص٣٧٤.

٤ـ قاله المحقّق ـ قدّس سرّه ـ في الشرائع، ج٢، ص٢٨٣، ثم تردّد فيه.

٥ـ الوسائل، ج١٤، ص٢٨٠، الباب الأوّل من أبواب ما يحرم من الرّضاع، ح١ و ٧؛ كنز العرفان، ج٦، ص٢٧١، ح١٥٦٦٠.

٦ـ المسالك، ج١، ص٣٧٤.

وما قيل: من أنّ الآية دالّة بظاهرها على اعتبار الحياة والمباشرة والقصد ـ ولايلزم من عدم اعتبار الأخيرين لصارف عدم اعتبار الأوّل[1] ـ فاسد؛ لأنّ دلالة لفظ «الإرضاع» على الجميع دلالة واحدة، فلا يمكن التفكيك في مدلولها؛ ولهذا لم نتمسّك بالأخبار الدالّة على الإرضاع مع سلامتها عن بعض ما يرد على الآية.

وأمّا التمسّك بالأصل: فهو صحيح لولا الإطلاقات.

وأمّا خروج الميّتة عن قابليّة الحكم عليها، فهو أمر مسلّم ولا كلام فيه وإنّما الكلام في نشر الحرمة بين الرضيع وأصوله وفروعه، وبين غير هذه المرأة، من الفحل وأولاده وأولاد المرأة وغيرهم.

وأمّا دعوى تبادر غير الارتضاع من الميّتة في الإطلاقات، فهي على إطلاقها ممنوعة؛ فإنّا لانجد في السبق إلى الذهن تفاوتاً بين من ارتضع منه جميع الرضعات حال الحياة، وبين من ارتضع منه حال الحياة خمس عشرة رضعة إلاّ جرءاً واحداً فأكملها بعد الموت.

نعم، الإنصاف انصراف الإطلاقات إلى غير صورة ارتضاع جميع الرضعات حال الموت.

فالأحسن في الاستدلال على اعتبار الحياة هو: أنّ بعض فروض الارتضاع من الميتة خارج عن إطلاق مثل قوله تعالى: ﴿وأخواتكم من الرّضاعة﴾؛ لانصراف المطلق إلى غيره كما عرفت، فيدخل تحت قوله: ﴿وأحلّ لكم ما وراء ذلكم﴾[2]؛ فيثبت عدم النشر في هذا الفرد بالآية، ويجب إلحاق غيره من الفروض الداخلة تحت إطلاق آية التحريم بعدم القول بالفصل.

وقلب هذا الدليل ـ بأن يثبت التحريم في الفروض الداخلة تحت إطلاق آية التحريم بها، ويلحق الفرض الخارج عنه بعدم القول بالفصل ـ وإن كان ممكناً، إلاّ أنّ غاية

١ـ قاله في الحدائق، ج٢٣، ص٣٦٣.

٢ـ النساء/٢٤.

الأمر وقوع التعارض حينئذ ـ بواسطة عدم القول بالفصل ـ بين آيتي التحريم، والتحليل، فيجب الرجوع إلى أدلّة الإباحة من العمومات والأصول المعتضدة بفتوى معظم الفحول[١].

ما يعتبر في الرضعات

الثالث: أن يكون كمال العدد المعتبر من امرأة واحدة، فلو ارتضع بعضها من امرأة وأكملها من امرأة أُخرى لم ينشر الحرمة، ولم تصر واحدة من المرضعتين أمّاً للرضيع، ولو كانتا لفحل واحد لم يصر الفحل أباً له أيضاً ... .

ويدلّ عليه أيضاً قوله تعالى: ﴿وأحِلَّ لكُم ما وَراءَ ذلِكُم﴾[٢]، بعد تقييد قوله: ﴿وأمّهاتكُمُ اللاّتي أرضَعنَكُم﴾ بالإرضاع خمس عشرة رضعة ... .

الرابع: أن يكون كمال العدد المعتبر من لبن فحل واحد، فلو كان من لبن فحلين لم يحصل النشر، ولم يصر واحد منهما أباً للمرتضع وإن اتّحدت المرضعة، ولاتصير أيضاً أمّاً له.

ويتصوّر ذلك في المرضعة، بأن ترضع الطفل من لبن فحله بعض العدد، ثمّ يطلّقها ذلك الفحل، وتتزوّج بآخر، وتحمل منه، ثمّ ترضع الطفل المذكور من لبن هذا الفحل تكملة الرضعات من غير أن يتخلّل بين الإرضاعين إرضاع امرأة أخرى، بأن يستقلّ الولد في المدّة الفاصلة بين الإرضاعين بالمأكول والمشروب؛ بناءاً على عدم إخلال فصلهما بتوالي الرضعات العدديّة، وإن أخلّ برضاع اليوم واللّيلة، كما سبق.

والظاهر أنّ اعتبار هذا الشرط ممّا لاخلاف فيه، وحكي عن التذكرة الإجماع عليه[٣]، ويدلّ عليه موثّقة ابن سوقة المتقدّمة، وقوله ـ عليه السلام ـ في صحيحة بُريد: **«كلّ امرأة أرضعت من لبن فحلها ولد امرأة أخرى، من غلام أو جارية، فذلك الرضاع الّذي قال**

١ـ رسالة في الرضاع (المكاسب)، ص٣٧٧؛ طبعة المؤتمر، ص٢٤.

٢ـ النساء/٢٤.

٣ـ التذكرة، ج٢، ص٦٢١.

رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ»[1]؛ فإنّه بعد من قيّد الإرضاع فيه بمابلغ العدد المعتبر، فيعتبر في العدد المعتبر أن يكون من فحل تلك المرأة. والظاهر من قوله: «فحلها» فحلها الواحد لاجنس فحلها، كما يدلّ عليه قوله ـ عليه السلام ـ بعد ذلك: «وكلّ امرأة أرضعت من لبن فحلين كانا لها واحداً بعد واحد، فإنّ ذلك رضاع ليس بالرضاع الّذي قال رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ».

وأظهر من هذه الصحيحة: صحيحة عبدالله بن سنان، وحسنته بابن هاشم في تفسير لبن الفحل: «ما أرضعت امرأتك من لبن ولدك ولد امرأة أخرى، فهو حرام»[2]؛ وتقريب الاستدلال فيهما كالسابقة.

وهذه الأخبار المعتضدة بعدم الخلاف تقيّد إطلاقات الكتاب والسنّة... .

وهنا شرط آخر: اعتبره الأكثر في نشر الحرمة بين كلّ من المرتضعين من مرضعة واحدة وبين الآخر، وجعلوه منخرطاً في سلك شروط الرضاع باعتبار أنّه شرط للنشر في الجملة، وهو اتّحاد الفحل الّذي يرتضع المرتضعان من لبنه، فلو ارتضع أحد من امرأة من لبن فحل، وارتضع آخر من تلك المرأة من لبن فحل آخر، لم يحرم أحد المرتضعين أوأصوله أو فروعه على الآخر، فالعبرة بالأخوّة في الرضاع، الأخوّة من قبل الأب الرضاعيّ ـ وهو الفحل ـ؛ ولاعبرة بالأمّ الرضاعيّة. حتّى أنّه لو ارتضع عشرة من لبن فحل واحد، كلّ واحدة من إحدى أمّهات أولاده، صار الجميع إخوة يحرم بعضهم وفروعه على البعض الآخر وفروعه، وهذا معنى قولهم: اللّبن للفحل.

وخالف الطبرسي ـ صاحب التفسير ـ في اعتبار هذا الشرط[3]. واكتفى باتّحاد واحد من المرضعة والفحل، وألحق الرضاع بالنسب في كفاية الأخوّة من أحد الأبوين

١ـ الوسائل، ج١٤، ص ٢٩٣، الباب ٦ من أبواب ما يحرم بالرضاع، ح١.

٢ـ الوسائل، ج١٤، ص٢٩٤، الباب ٦ من أبواب ما يحرم بالرضاع، ح٤.

٣ـ مجمع البيان، ج٢، ص٢٨؛ جوامع الجامع، ج١، ص٢٤٦، فى تفسير الآية ٢٣ من سورة النساء، وليس فى كلامه التصريح بالمسألة ولا التمسّك برواية محمّد بن عبيدة.

في نشر الحرمة، تمسّكاً بعموم قوله تعالى: ﴿وأخواتكم من الرّضاعة﴾؛ وقوله: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب»[1]؛ وشبه ذلك. وخصوص رواية محمّد بن عبيدة الهمداني: «قال: قال أبوالحسن الرضا ـ عليه السلام ـ: ما يقول أصحابك في الرضاع؟ قال: قلت: كانوا يقولون: (اللّبن للفحل) حتّى جاءتهم الرواية عنك أنّك تحرّم من الرضاع ما يحرم من النسب فرجعوا إلى قولك. قال: فقال: وذلك، انّ أميرالمؤمنين سألني عنها البارحة، فقال لي: اشرح لي (اللّبن للفحل)، وأنا أكره الكلام. فقال لي: كما أنت حتّى أسالك عنها. ما قلت في رجل كانت له أمّهات أولاد شتّى، فأرضعت واحدة منهنّ بلبنها غلاماً غريباً، أليس كلّ شيء من ولد ذلك الرجل من أمّهات الأولاد الشتّى يحرم[2] على ذلك الغلام؟ قال: قلت: بلى، قال: فقال أبو الحسن ـ عليه السلام ـ فما بال الرضاع، يحرّم من قبل الفحل ولايحرّم من قبل الأمّهات، وإنّما الرضاع، من قبل الأمّهات، وإن كان لبن الفحل أيضاً يحرّم»[3].

والأظهر ما عليه الأكثر، بل حكي الإجماع عليه عن بعض أصحابنا[4] غير واحد ممّن تأخّر، لضعف الرواية بعد تسليم ظهورها في المدّعى والإغماض عن اختصاصها بأولاد المرضعة نسباً. ولا خلاف في تحريمهم على المرتضع وإن تعدّد الفحل ـ كما سيجيء ـ، وتقيّد إطلاقات الكتاب، والسنّة بالأخبار الدالّة على اعتبار اتّحاد الفحل... .

وقد يردّ استدلال الطبرسي[5] على مطلبه بقوله تعالى: ﴿وأخواتكم من الرّضاعة﴾ بمنع كون المرتضعة من امرأة بلبن فحل أختاً أمّياً رضاعيّاً للمرتضع من تلك المرأة بلبن فحل آخر؛ لكون الأخت الرضاعيّة أمراً شرعيّاً، وكون المذكورة مندرجة [فيه] محلّ

١ـ الوسائل، ج١٤، ص٢٨٠، الباب الأوّل من أبواب ما يحرم من الرضاع، ح١، ٧؛ كنز العرفان، ج٦، ص٢٧١، ح١٥٦٦٠.

٢ـ في الوسائل: محرّماً.

٣ـ الوسائل، ج١٤، ص٢٩٦، الباب ٦ من أبواب ما يحرم بالرضاع، ح٩.

٤ـ هو العلاّمة ـ قدّس سرّه ـ في التذكرة، ج٢، ص٦٢١؛ وحكاه عنه الشهيد الثاني في المسالك، ج١، ص٣٧٥؛ والفاضل الهنديّ في كشف اللّثام، ج٢، ص ٢٩؛ وصرّح المحقّق الثاني في جامع المقاصد، ج١٢، ص٢٢٣ بعدم الخلاف بين الأصحاب.

٥ـ مجمع البيان، ج١، ص٢٨.

النزاع، فلابدّ من دليل يدلّ عليه.

وفيه: أنّ صدق العنوانات الحاصلة بالنسب على ما يحصل من الرضاع غير متوقّف عى التوقيف من الشارع بالخصوص. كيف! ولو كان كذلك لم يثبت نشر الرضاع الحرمة في أكثر الموارد، ولم يكتف الشارع في بيان تحريم نظائر النسب الحاصلة من الرضاع بقوله: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب»؛ لأنّ إلقاء هذا الكلام على هذا الفرض يصير من قبيل الإحالة على المجهول مع أنّه لايرتاب المتتبّع والمتأمّل في أنّ كلّ من يسمع هذا الكلام من النبيّ، أو الأئمّة ـ صلوات اللّه عليه وعليهم ـ أو من عالم، فلا يحتاج في تشخيص نظائر العنوانات النسبيّة ـ من بين العلائق الحاصلة بالرضاع ـ إلى بيان وتوقيف. ويشهد بذلك ما مرّ في رواية محمّد بن عبيدة الهمداني، حيث قال للرضا ـ عليه السلام ـ: «إنّ أصحابي كانوا يقولون: اللّبن للفحل حتّى جاءتهم الرواية عنك أنّك تحرّم من الرضاع ما يحرم من النسب، فرجعوا إلى قولك»[١] فليت شعري! أيّ شيء فهموا من هذا الكلام حتّى رجعوا إلى القول بعدم اعتبار اتّحاد صاحب اللّبن في الأخوّة الرضاعيّة؟ و من هنا ترى الفقهاء، الخاصّة والعامّة يتمسّكون بهذا الحديث من غير تأمّل في معناه من هذه الجهة.

ثمّ اعلم أنّ اتّحاد الفحلَ إنّما يعتبر في حصول الأخوّة بين المرتضعين اللّذين يكونان كلاهما ولدين رضاعيّين للمرضعة.

وأمّا إذا كان أحدهما ولداً نسبيّاً لها فلا يعتبر في أخوّة ولدها الرضاعيّ لولدها النسبيّ اتّحاد فحلهما، فلو أرضعت ولداً حرم عليه أولادها النسبيّة كلاًّ، وإن كانوا من غير صاحب لبن المرتضع؛ لأنّ اعتبار اتّحاد الفحل أمر مخالف لإطلاق الكتاب، والأدلّة المثبتة له مختصّة بالولدين الرضاعيّين، كما يظهر لمن راجعها... .

بقي هنا شيء، وهو أنّه قد حكي عن العلاّمة في القواعد: أنّ أمّ المرضعة من

١ـ الوسائل، ج٢٠، ص٣٩١، الباب ٦ من أبواب ما يحرم بالرضاع، ح [٢٥٩١٠] ٩.

الرضاع، أو أختها منه، أو بنات أخيها منه لاتحرمن على المرتضع[1]؛ لأنّ الرضاع الحاصل بين المرضعة، والمرتضع بلبن فحل، والحاصل بينها وبين أمّها أو أختها أو أخيها بلبن فحل آخر، فلم يتّحد الفحل، فلا نشر. ومثله عن المحقّق الثاني في شرح هذه العبارة من القواعد[2].وزاد على فروض المتن عدم تحريم عمّة المرضعة، أو خالتها من الرضاع على المرتضع، ثمّ نسب التحريم إلى القيل؛ تمسّكاً بعموم الأدلّة من الكتاب والسنّة، وأجاب عنه بأنّ ما دلّ على اعتبار اتّحاد الفحل خاصّ، فلا حجّة في العامّ.

أقول: ولايخفى ضعف هذا القول:

أمّا أوّلاً: فلما عرفت من أنّ الدالّ على اعتبار اتّحاد الفحل ـ المخصّص لعموم الكتاب والسنّة ـ كان مختصّاً بالرضاع الموجب للأخوّة المرتضعين، بمعنى أنّه لايحدث علاقة الأخوّة بين مرتضعين أجنبيّين إلاّ إذا اتّحد فحلهما، ولم يكن فيه إطلاق ليشمل ما نحن فيه.

وأمّا ثانياً: فلأنّ صحيحة الحلبي المتقدّمة[3] ـ الّتي هي عمدة أدلّة اعتبار اتّحاد الفحل ـ قد صرّح فيها بتحريم أخت المرضعة من الرضاع على المرتضع، وهي أحد الموارد الّتي حكم في القواعد، وشرحه بعدم التحريم تفريعاً على تعدّد الفحل.

ومثلها موثّقة عمّار الساباطي المتقدّمة أيضاً[4]؛ المعلّل فيها تحريم أخت المرضعة من الرضاع، بأنّ الأختين رضعتا من امرأة واحدة بلبن فحل واحد، مع أنّه لاريب في مغايرة فحل المرتضع لفحل أخت المرضعة، فيفهم من التعليل: أنّه إذا اتّحد الفحل بين المرأتين، وتحقّقت الأخوّة بينهما، كفى ذلك في حرمة كلّ منهما على فروع الآخر، ولو من الرضاع.

[إذا ظهر ذلك، فاعلم أنّه] إذا حصل الرضاع المعتبر صارت المرضعة والفحل

١ـ القواعد، ج٢، ص١٣.

٢ـ جامع المقاصد، ج١٢، ص٢٥٧.

٣ـ الوسائل، ج٢٠، ص٣٨٩، الباب ٦ من أبواب ما يحرم بالرضاع، ح[٢٥٩٠٤] ٣.

٤ـ الوسائل، ج٢٠، ص٣٨٨، الباب ٦ من أبواب ما يحرم بالرضاع، ح[٢٥٩٠٣] ٢.

أبوين للمرتضع، وفروعه لهما أحفاداً، وأصولهما له أجداداً وجدّات، وفروعهما له إخوة، وأولاد إخوة، ومن في حاشية نسبهما عمومة وخؤولة،[١]

المراد من الإضافات عند الشارع

الظاهر من ترتيب الآثار على هذه المضافات الاكتفاء بتحقّق الإضافة ولوفي اعتقاد المضاف إليه، وهو في العرف كثير. ألاترى أنّه لو قيل: «نهبوا أموال فلان»، لايستفاد منه إلاّ ما هو مال له في اعتقاده، وبنى على تملّكه، وكذا الأحكام الّتي رتّب الشارع على إهلاك الكفّار والمخالفين وأزواجهم، فإنّ المتبادر من ذلك ما هو ملك، أو زوجة لهم في مذهبهم وأن يتحقّق سبب الزوجيّة والملكيّة في اعتقادنا. والحاصل: إنّ الظاهر من قوله ـ عليه السلام ـ **«الناس مسلّطون على أموالهم»**[٢]؛ تسلّطهم على ما هو مال لهم في اعتقادهم، ولهذا يحكم بعموم هذاالخبر للمؤمن، والكافر، والمخالف. وكذا الظاهر من قوله: **﴿وحَلَائِلُ أَبْنَائِكُم﴾**.

وإن شئت فقل: إنّ الشارع اكتفى في تحقّق هذه الإضافات وترتّب الآثار عليها عند كلّ أحد بتحقّق الإضافة في مذهب الشخص المضاف، ألاترى أنّه أمضى نكاح الكافر بعد إسلام الزوجين!؛ فإنّ إقرار المجتهد على مذهبه في عمله بالنسبةإلى جميع المكلّفين، ليس بأدون من إقرار المخالف، والكافر على دينه.

وأمّا مسألة جواز الإيتمام فهو ليس من هذا القبيل؛ لعدم الدليل على ترتّب صحّة الإقتداء على صحّة صلاة الإمام عند الإمام[٣].

[انظر: نفس السورة، آية ٢٤، في أحكام المصاهرة، من رسالة في المصاهرة؛ وآية ٢٩، في صحّة عقد المكره إذا تعقّبه الرضا؛ وفي احتجاج المبطلين للعقد الفضولي، من كتاب البيع.]

١ـ رسالة في الرضاع (المكاسب)، ص٣٨٠؛ طبعة المؤتمر، ص٤٧.

٢ـ بحارالأنوار، ج٢، ص٢٧٢، الباب ٣٢ من كتاب العلم، ح٧؛ وفيه: «إنّ»؛ عوالى اللّئالي، ج٢، ص١٣٨، ح٣٨٣.

٣ـ كتاب الصلاة، ص٢٦٩؛ في صلاة الجماعة (المتاجر، ج٢)، ص٣٥٣.

وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ أَن تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُم مُّحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُم بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُم بِهِ مِن بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا

النساء/٢٤

أحكام المصاهرة

«ولو تزوّج أخت» الأمة «الموطوءة بالملك حرمت المملوكة ما دامت الثانية زوجة» أو في حكمها. أمّا صحّة التزويج فلعموم ﴿وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ﴾؛ ولأنّ الجمع بين الأختين مطلقاً ليس بمحرّم، ولهذا يجوز الجمع بينهما في الملك. وأمّا أنّه إذا حصل التزويج حرم وطأ المملوكة دون المتزوّجة؛ فلأنّ الوطأ بالنكاح أقوى من الوطىء بملك اليمين، لكثرة ما يتعلّق به من الأحكام الّتي لاتتعلّق بالوطىء بالملك؛ مع أنّ الغرض الأصليّ من الملك: الماليّة دون الوطىء، ومن المتزوّجة: الوطأ، ولهذا يجوز تملّك الأختين ولايجوز تزويجهما، فترجّح المتزوّجة في جواز الوطىء وفي التعليل تأمّل[1].

«وكذا لاتحرم الزانية على أب الزاني، وابنه، وله النكاح مطلقاً على رأي» نسب إلى الأكثر؛ لاستصحاب صحّة العقد عليها قبل الزنا. ولايعارضه استصحاب حرمة الوطىء والنظر قبل العقد؛ لأنّا إذا أثبتنا صحّة العقد بالاستصحاب لزمها ترتّب الآثار، ولعموم قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَلِكُمْ﴾[2].

«وكذا» لايحرم لأجل «الوطىء بالشبهة» تزويج الموطوءة على أب الواطي وابنه،

١- رسالة في المصاهرة (المكاسب)، ص٣٩١.

٢- رسالة في المصاهرة (المكاسب)، ص٣٩٠.

ولا على الواطي أمّها وبنتها «على رأي» المصنّف وجماعة ـ قدّس اللّه أسرارهم ـ، «وإن لحق به النسب» للأصل وعموم: ﴿وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ﴾. نعم، من قال بالنشر في الزنا فالقول به هُنا أولى.

«والنظر إلى ما يحرم على غير المالك» للنظر لأجل الملك، أو العقد، أو التحليل «النظر إليه»، وكذا لمسه «لا ينشر الحرمة، وإن كان الناظر أباً أو ابناً على رأي» المصنّف، وشيخه المحقّق[1] ـ قدّس سرّهما ـ للأصل، والعموم، وخصوص رواية عليّ بن يقطين[2]. وعن الشيخ وأتباعه النشر إلى الأب والابن[3] لعموم: ﴿وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمْ﴾[4] ـ[5].

ولاية الأب والجدّ في النكاح

«ولا تثبت ولايتهما على البالغة الرشيدة» إن كانت ثيّباً، اتّفاقاً فتوى ونصّاً، «و» كذا «إن كانت بكراً» وإن زوّجت ووطئت دبراً، أو ذهبت بكارتها بغير الجماع، «على رأي» مشهور، بل في النكت عن السيّد دعوى الإجماع[6]؛ لأصالة صحّة العقد الواقع بينهما على نفسها، ولعموم ما دلّ على وجوب الوفاء بالعقود[7]، وإطلاق قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ﴾ بالنسبة إلى صورتي إذن الوليّ وعدمه، وقوله تعالى ـ في حكم المعتدّات بالوفاة ـ: ﴿فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾[8]؛ ويشمل بعمومه لغير المدخولة، والموطوءة دبراً، وقوله تعالى: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا﴾[9]؛ والمراد بالتراجع: المراجعة

١ـ الشرائع، ج٢، ص٢٨٩.
٢ـ الوسائل، ج١٤، ص٥٨٥، الباب ٧٧ من أبواب نكاح العبيد والإماء، ح٣.
٣ـ النهاية، ص٤٩٦، باب السراري وملك الأيمان.
٤ـ النساء/٢٣.
٥ـ رسالة في المصاهرة (المكاسب)، ص٣٩٠.
٦ـ غاية المراد، ص١٧٣؛ الانتصار، ص١٢٢؛ جوابات المسائل الموصلية الثالثة (رسائل الشريف المرتضى) ج ١، ص٢٣٥.
٧ـ المائدة/١.
٨ـ البقرة/٢٣٤.
٩ـ البقرة/٢٣٠.

بالعقد. ويشمل أيضاً الباكرة الموطوءة دبراً، ويتمّ المطلوب في غيرها بالإجماع المركّب[1].

[انظر: نفس السورة، آية ٢٣، في شروط انتشار الحرمة بالرضاع وما يعتبر في الرضعات؛ وآية ٣٤ في شروط صحّة الشرط؛ وسورة المائدة، آية ١، في أحكام المصاهرة؛ وسورة البقرة، آية ٢٢١، في أحكام النكاح؛ وبحوث حول القرآن وعلومه، حول حكم العمل بظواهر الكتاب.]

لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ

النساء/٢٩.

أصالة اللّزوم في البيع

ويمكن الاستدلال أيضا بقوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ﴾؛ ولاريب أنّ الرجوع ليست تجارة ولاعن تراض، فلايجوز أكل المال. والتوهّم المتقدّم في السابق غير جارهنا؛ لأنّ حصر مجوّز أكل المال في التجارة إنّما يراد به أكله على أن يكون ملكاً للآكل لا لغيره.

ويمكن التمسّك أيضاً بالجملة المستثنى منها حيث إنّ أكل المال ونقله عن مالكه بغير رضا المالك أكل وتصرّف بالباطل عرفاً.

نعم، بعد إذن المالك الحقيقيّ وهو الشارع، وحكمه بالتسلّط على فسخ المعاملة من دون رضا المالك يخرج عن البطلان. ولذا كان أكل المارّة من الثمرة الممرور بها أكلاً بالباطل لولا إذن المالك الحقيقيّ. وكذا الأخذ بالشفعة، والفسخ بالخيار، وغير ذلك من الأسباب القهريّة.

١ـ كتاب النكاح (المتاجر، ج٢)، ص٢٨٣؛ طبعة المؤتمر، ص١١٢.

هذا كلّه، مضافاً إلى ما دلّ على لزوم خصوص البيع، مثل قوله ـ عليه السلام ـ: «البيّعان بالخيار مالم يفترقا»[1].

وقد يستدلّ أيضاً بعموم قوله تعالى: ﴿أوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[2]؛ بناءاً على أنّ العقد هو مطلق العهد كما في صحيحة عبداللّه بن سنان[3]، أو العهد المشدّد كما عن بعض أهل اللّغة[4]. و كيف كان فلا يختصّ باللّفظ فيشمل المعاطاة[5].

أدلّة خيار الغبن

واستدلّ في التذكرة[6] على هذا الخيار بقوله تعالى: ﴿إلاّ أنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِنكُمْ﴾؛ قال: ومعلوم أنّ المغبون لو عرف الحال لم يرض. وتوجيهه: أنّ رضا المغبون بكون ما يأخذه عوضاً عمّا يدفعه مبنيّ على عنوان مفقود وهو عدم نقصه عنه في الماليّة فكأنّه قال: «اشتريت هذا الّذي يساوي درهماً بدرهم»، فإذا تبيّن أنّه لايساوي درهماً، تبيّن أنّه لم يكن راضياً به عوضاً، لكن لمّا كان المقصود صفة من صفات المبيع لم يكن تبيّن فقده كاشفاً عن بطلان البيع؛ بل كان كسائر الصفات المقصودة الّتي لايوجب تبيّن فقدها إلاّ الخيار، فراراً عن استلزام لزوم المعاملة إلزامه بمالم يلتزم ولم يرض به، فالآية إنّما تدلّ على عدم لزوم العقد، فإذا حصل التراضي بالعوض الغير المساوي كان كالرضا السّابق، لفحوى حكم الفضوليّ، والمكره.

ويضعّف بمنع كون الوصف المذكور عنواناً، بل ليس إلاّ من قبيل الداعي الّذي لايوجب تخلّفه شيئاً، بل قد لايكون داعياً أيضاً، كما إذا كان المقصود ذات المبيع من دون ملاحظة مقدار ماليّته. فقد يقدم على أخذ الشيء وإن كان ثمنه أضعاف قيمته

١ـ الوسائل، ج١٨، ص٦، الباب الأوّل من أبواب الخيار، ح٢، وفيه: «حتى يفترقا».

٢ـ المائدة/١.

٣ـ تفسير القميّ، ج١، ص١٦٠؛ نورالثقلين، ج١، ص٥٨٣، ح٨، فيه: «أوفُوا بِالْعُقُودِ قال: أى بالعهود».

٤ـ مجمع البحرين، ج٣، ص١٠٣.

٥ـ كتاب البيع (المكاسب)، ص٨٥.

٦ـ التذكرة، ج١، ص٥٢٢.

والتفت إلى احتمال ذلك مع أنّ أخذه على وجه التقييد لايوجب خياراً، إذا لم يذكر في متن العقد. ولو أبدل ـ قدّس سرّه ـ هذه الآية بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾[1]، كان أولى؛ بناءاً على أنّ أكل المال على وجه الخدع ـ ببيع ما يسوي درهماً بعشرة مع عدم تسلّط المخدوع بعد تبيّن خدعه على ردّ المعاملة، وعدم نفوذ ردّه ـ أكل المال بالباطل. أمّا مع رضاه بعد التبيّن بذلك فلا يعدّ أكلاً بالباطل. ومقتضى الآية وإن كان حرمة الأكل حتّى قبل تبيّن الخدع، إلاّ أنّه خرج بالإجماع، وبقي ما بعد إطّلاع المغبون وردّه للمعاملة. لكن يعارض الآية ظاهر قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾؛ بناءاً على ما ذكرنا من عدم خروج ذلك عن موضوع التراضي، فمع التكافؤ يرجع إلى أصالة اللّزوم. إلاّ أن يقال: إنّ التراضي مع الجهل بالحال يخرج عن كون أكل الغابن لمال المغبون الجاهل أكلاً بالباطل.

ويمكن أن يقال: إنّ آية التراضي تشمل غير صورة الخدع، كما إذا أقدم المغبون على شراء العين محتملاً لكونه بأضعاف قيمته، فيدلّ على نفي الخيار في هذه الصورة من دون معارضة، فيثبت عدم الخيار في الباقي بعدم القول بالفصل. فتعارض مع آية النهي المختصّة بصورة الخدع الشاملة غيرها بعدم القول بالفصل، فيرجع بعد تعارضهما ـ بضميمة عدم القول بالفصل، وتكافؤهما ـ إلى أصالة اللّزوم[2].

جريان خيار الغبن في كلّ معاوضة ماليّة

مسألة: الظاهر ثبوت خيار الغبن في كلّ معاوضة ماليّة؛ بناءاً على الاستناد في ثبوته في البيع إلى نفي الضرر، نعم لو استند إلى الإجماعات المنقولة، أمكن الرجوع في غير البيع إلى أصالة اللّزوم .... .

وحكي عن بعض: التفصيل بين كلّ عقد وقع شخصه على وجه المسامحة، وكان الإقدام فيه على المعاملة، مبنيّاً على عدم الالتفات إلى النقص، والزيادة، بيعاً

١ـ البقرة/١٨٨.

٢ـ الخيارات (المكاسب)، ص٢٣٤.

كان، أو صلحاً، أو غيرهما، فإنّه لايصدق فيه اسم الغبن؛ وبين غيره.

وفيه: ـ مع أنّ منع صدق الغبن محلّ نظر ـ أنّ الحكم بالخيار لم يعلّق في دليل على مفهوم لفظ الغبن حتّى يتبّع مصاديقه؛ فإنّ الفتاوى مختصّة بغبن البيع، وحديث نفي الضرر عامّ، لم يخرج منه إلاّ ما استثني في الفتاوى من صورة الإقدام على الضرر عالماً به.

نعم، لو استدلّ بآية: التجارة عن تراض، أو النهي عن أكل المال بالباطل، أمكن اختصاصها بما إذا أقدم على المعاملة محتملاً للضرر مسامحاً في دفع ذلك الاحتمال[1].

صحّة عقد المكره إذا تعقّبه الرضا

فظهر ممّا ذكرنا ضعف وجه التأمّل في المسألة، كما عن الكفاية[2]، ومجمع الفائدة[3]، تبعاً للمحقّق الثاني في جامع المقاصد[4] وإن انتصر لهم بعض من تأخّر عنهم بقوله تعالى: ﴿إلاّ أنْ تكُونَ تِجارَةً عَن تَراضٍ﴾، الدالّ على اعتبار كون العقد عن التراضي.

مضافاً إلى النبويّ المشهور[5] الدالّ على رفع حكم الإكراه مؤيّداً بالنقض بالهزال. مع أنّهم لم يقولوا بصحّته بعد لحوق الرضا.

والكلّ كماترى؛ لأنّ دلالة الآية على اعتبار وقوع العقد عن التراضي، إمّا بمفهوم الحصر، وإمّا بمفهوم الوصف ولاحصر كما لايخفى؛ لأنّ الاستثناء منقطع غير مفرّغ، ومفهوم الوصف على القول به مقيّد بعدم ورود الوصف مورد الغالب، كما في: ﴿رَبَائِبُكُمُ اللاتي في حُجُورِكُمْ﴾[6].

١ـ الخيارات (المكاسب)، ص٢٤٢.

٢ـ الكفاية، ص١٨٩.

٣ـ مجمع الفائدة، ج٨، ص١٥٦.

٤ـ جامع المقاصد، ج٤، ص٦٢.

٥ـ الوسائل، ج١١، ص٢٩٥، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، ح١، ٢، ٣.

٦ـ النساء/٢٣.

ودعوى وقوعه هنا مقام الاحتراز ممنوعة، وسيجيىء زيادة توضيح لعدم دلالة الآية على اعتبار سبق التراضي في بيع الفضولي[١].

شرائط المتعاقدين

١ ـ شرطيّة الاختيار بين المتعاقدين

مسألة: ومن شرائط المتعاقدين الاختيار، والمراد به القصد إلى وقوع مضمون العقد عن طيب نفس في مقابل الكراهة وعدم طيب النفس، لا الاختيار في مقابل الجبر. ويدلّ عليه قبل الإجماع قوله تعالى: **﴿إلاّ أنْ تكُونَ تِجارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾**، وقوله ـ عليه السلام ـ: **«لايحلّ مال امرىء مسلم إلاّ عن طيب نفسه»**[٢]، وقوله ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ في الخبر المتّفق عليه بين المسلمين: **«رفع، أو وضع عن أمّتي تسعة أشياء أو ستّة ومنها ما أكرهوا عليه»**[٣].... .

ثمّ إنّه هل يعتبر في موضوع الإكراه، أو حكمه عدم إمكان التفصّي عن الضرر المتوعّد به بما لايوجب به ضرر آخر كما حكي عن جماعة أم لا؟... .

لكنّ الإنصاف أنّ وقوع الفعل عن الإكراه لايتحقّق إلاّ مع العجز عن التفصّي بغير التورية؛ لأنّه يعتبر فيه أن يكون الداعي عليه هو خوف ترتّب الضرر المتوعّد به على الترك، ومع القدرة على التفصّي لايكون الضرر مترتّباً على ترك المكره عليه، بل على تركه وترك التفصّي معاً فدفع الضرر يحصل بأحد الأمرين: من فعل المكره عليه، والتفصّي، فهو مختار في كلّ منهما، ولايصدر كلّ منهما إلاّ باختياره فلا إكراه. وليس التفصّي من الضرر أحد فردي المكره عليه حتّى لايوجب تخيير الفاعل فيهما سلب الإكراه عنهما، كما لو أكرهه على أحد الأمرين حيث يقع كلّ منهما حينئذ مكرهاً؛ لأنّ الفعل المتفصّي به مسقط عن المكره عليه لابدل له، ولذا لايجري عليه

١ـ كتاب البيع (المكاسب)، ص١٢٢.
٢ـ عوالي اللئالي، ج١، ص١١٣، ح٣٠٩.
٣ـ الوسائل، ج٧، ص٢٩٣، الباب ٣٧ من أبواب قواطع الصّلاة، ح[٩٣٨٠] ٢.

أحكام المكره عليه إجماعاً فلا يفسد إذا كان عقداً.

وما ذكرناه وإن كان جارياً في التورية، إلاّ أنّ الشارع رخّص في ترك التورية بعد عدم إمكان التفصّي بوجه آخر، لما ذكرنا من ظهور النصوص، والفتاوى، و بعد حملها على صورة العجز عن التورية مع أنّ العجز عنها لو كان معتبراً لأشير إليها في تلك الأخبار الكثيرة المجوّزة للحلف كاذباً عند الخوف والإكراه خصوصاً في قضيّة عمّار وأبويه حيث أكرهوا على الكفر فأبى أبواه فقتلا، وأظهر لهم عمّار ما أرادوا فجاء باكياً إلى رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ فنزلت الآية ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلاّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ﴾[١] فقال له رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه وآله ـ : «إن عادوا عليك فعد»[٢] ولم ينبّهه على التورية؛ فإنّ التنبيه في المقام وإن لم يكن واجباً إلاّ أنّه لاشكّ في رجحانه خصوصاً من النبي ـ صلّى اللّه عليه وآله ـ باعتبار شفقته على عمّار، وعلمه بكراهة تكلّم عمّار بألفاظ الكفر من دون تورية، كما لايخفى، هذا.

ولكنّ الأولى أن يفرق بين إمكان التفصّي بالتورية وإمكانه بغيرها بتحقّق الموضوع في الأوّل دون الثاني؛ لأنّ الأصحاب وفاقاً للشيخ في المبسوط[٣] ذكروا من شروط تحقّق الإكراه: أن يعلم، أو يظنّ المكرَه بالفتح أنّه لو امتنع ممّا أكره عليه وقع فيما توعّد عليه، ومعلوم أنّ المراد ليس امتناعه عنه في الواقع ولو مع اعتقاد المكرِه بالكسر عدم الامتناع، بل المعيار في وقوع الضرر اعتقاد المكره لامتناع المكره، وهذا المعنى يصدق مع إمكان التورية، ولايصدق مع التمكّن من التفصّي بغيرها؛ لأنّ المفروض تمكّنه من الامتناع مع اطّلاع المكره عليه وعدم وقوع الضرر عليه.

والحاصل: أنّ التلازم بين امتناعه ووقوع الضرر الّذى هو المعتبر في صدق الإكراه موجود مع التمكّن بالتورية، لامع التمكّن بغيرها، فافهم.

١ـ النحل/١٠٦.

٢ـ مجمع البيان، ج٣، ص٥٩٧.

٣ـ المبسوط، ج٥ ص٥١.

ثمّ إنّ ما ذكرنا ـ من اعتبار العجز عن التفصّي ـ إنّما هو في الإكراه المسوّغ للمحرّمات، ومناطه توقّف دفع ضرر المكرِه على ارتكاب المكره عليه، وأمّا الإكراه الرافع لأثر المعاملات فالظاهر أنّ المناط فيه عدم طيب النفس بالمعاملة، وقد يتحقّق مع إمكان التفصّي مثلاً من كان قاعداً في مكان خاصّ خال عن الغير متفرّغاً لعبادة، أو مطالعة فجاءه من أكرهه على بيع شيء ممّا عنده وهو في هذه الحال غير قادر على دفع ضرره وهو كاره للخروج عن ذلك المكان لكن لوخرج كان له في الخارج خدم يكفّونه شرّ المكره فالظاهر صدق الإكراه حينئذ بمعنى عدم طيب النفس لو باع ذلك الشيء بخلاف من كان خدمه حاضرين عنده، وتوقّف دفع ضرر إكراه الشخص على أمر خدمه بدفعه وطرده؛ فإنّ هذا لايتحقّق في حقّه الإكراه ويكذب لو ادّعاه، بخلاف الأوّل إذا اعتذر بكراهة الخروج عن ذلك المنزل.

ولو فرض في ذلك المثال إكراهه على محرّم لم يعذر فيه بمجرّد كراهة الخروج عن ذلك المنزل فقد تقدّم الفرق بين الجبر، والإكراه في رواية ابن سنان[1]، فالإكراه المعتبر في تسويغ المحظورات هو الإكراه بمعنى الجبر المذكور، والرافع لأثر المعاملات هو الإكراه الّذي ذكر فيها، أنّه قد يكون من الأب والولد والمرأة، والمعيار فيه عدم طيب النفس فيها لا الضرورة والإلجاء وإن كان هو المتبادر من لفظ الإكراه، ولذا يحمل الإكراه في حديث الرفع عليه فيكون الفرق بينه وبين الاضطرار المعطوف عليه في ذلك الحديث اختصاص الاضطرار بالحاصل، لامن فعل الغير كالجوع والعطش والمرض، لكنّ الداعي على اعتبار ما ذكرنا في المعاملات هو أنّ العبرة فيها بالقصد الحاصل عن طيب النفس حيث استدلّوا على ذلك بقوله تعالى: **﴿تِجارَةً عَنْ تَراضٍ﴾**، و**«لايحلّ مال امرء مسلم إلاّعن طيب نفسه»**[2]، وعموم اعتبار الإرادة في صحّة الطلاق، وخصوص ما ورد في فساد طلاق من طلّق للمداراة مع عياله[3].

١ـ الوسائل، ج٢٢، ص٨٦، الباب ٣٧ من أبواب مقدّمات الطلاق و شرائطه، ح [٢٨٠٩٢] ٢.

٢ـ عوالى اللئالى، ج١، ص١١٣، ح٣٠٩.

٣ـ الوسائل، ج٢٢، ص ٨٧، الباب ٣٨ من أبواب مقدّمات الطلاق وشرائطه، ح [٢٨٠٩٥] ١.

فقد تلخّص ممّا ذكرنا أنّ الإكراه الرافع لأثر الحكم التكليفيّ أخصّ من الرافع لأثر الحكم الوضعيّ، ولو لوحظ ما هو المناط في رفع كلّ منهما من دون ملاحظة عنوان الإكراه كانت النسبة بينهما العموم من وجه؛ لأنّ المناط في رفع الحكم التكليفيّ هو دفع الضرر وفي رفع الحكم الوضعيّ هو عدم الإرادة وطيب النفس[1].

٢ ـ اشتراط كون العاقدين مالكين أو مأذونين

مسألة: ومن شروط المتعاقدين أن يكونا مالكين، أو مأذونين من المالك أو الشارع، فعقد الفضوليّ لا يصحّ أي: لا يترتّب عليه ما يترتّب على عقد غيره من اللّزوم ... والمراد بالفضوليّ ...، فهو الكامل الغير المالك للتصرّف ولو كان غاصباً، وفي كلام بعض العامّة أنّه العاقد بلا إذن من يحتاج إلى إذنه، وقد يوصف به نفس العقد، ولعلّه تسامح ... .

وكيف كان، فالظاهر شموله لما إذا تحقّق رضا المالك للتصرّف باطناً وطيب نفسه بالعقد من دون حصول إذن منه صريحاً، أو فحوى؛ لأنّ العاقد لا يصير مالكاً للتصرّف ومسلّطاً عليه مجرّد علمه برضا المالك، ويؤيّده اشتراطهم في لزوم العقد كون العاقد مالكاً، أو مأذوناً، أو وليّاً، وفرّعوا عليه بيع الفضوليّ.

ويؤيّده أيضاً استدلالهم على صحّة الفضوليّ بحديث عروة البارقيّ[2]، مع أنّ الظاهر علمه برضا النبيّ ـ صلّى اللّه عليه و آله وسلّم ـ بما يفعله، وإن كان الّذي يقوى في النفس لو لا خروجه عن ظاهر الأصحاب عدم توقّفه على الإجازة اللاّحقة، بل يكفي فيه رضا المالك المقرون بالعقد، سواء علم به العاقد، أو انكشف بعد العقد حصوله حينه، أو لم ينكشف أصلاً؛ فيجب على المالك فيما بينه وبين اللّه تعالى إمضاء ما رضي به، وبترتيب الآثار عليه، لعموم وجوب الوفاء بالعقود وقوله تعالى: ﴿إلاّ أنْ تَكُونَ تِجارَةً عَن تَراضٍ﴾[3].

١ـ كتاب البيع (المكاسب)، ص١١٨.

٢ـ المستدرك، ج٢، ص٤٦٢، الباب ١٨ من أبواب عقدالبيع وشروطه، ح١.

٣ـ كتاب البيع (المكاسب)، ص١٢٤.

احتجاج المبطلين للعقد الفضوليّ

واحتجّ للبطلان بالأدلّة الأربعة، أمّا الكتاب فقوله تعالى: ﴿لاتَأكُلوا أموالكم بينكم بالباطل إلاّ أن تكون تجارة عن تراض﴾؛ دلّ بمفهوم الحصر، أو سياق التحديد على أنّ غير التجارة عن تراض، أو التجارة لاعن تراض، غير مبيح لأكل مال الغير وإن لحقها الرضا، ومن المعلوم أنّ الفضوليّ غير داخل في المستثنى.

وفيه: أنّ دلالته على الحصر ممنوعة؛ لانقطاع الاستثناء، كما هو ظاهر اللّفظ، وصريح المحكيّ عن جماعة من المفسّرين[1]، ضرورة عدم كون التجارة عن تراض فرداً من الباطل خارجاً عن حكمه. وأمّا سياق التحديد الموجب لثبوت مفهوم القيد فهو مع تسليمه مخصوص بما إذا لم يكن للقيد فائدة أخرى؛ لكونه وارداً مورد الغالب، كما فيما نحن فيه. وفي قوله تعالى: ﴿وربائبكم اللاتي في حجوركم﴾[2]، مع احتمال أن يكون ﴿عن تراض﴾، خبراً بعد خبر ليكون على قرائة نصب التجارة، لاقيداً لها وإن كان غلبة توصيف النكرة تؤيّد التقييد، فيكون المعنى إلاّ أن يكون سبب الأكل تِجارة ويكون عن تراض، ومن المعلوم أنّ السبب الموجب لحلّ الأكل في الفضوليّ، إنّما نشأ عن التراضي مع أنّ الخطاب لملاّك الأموال، والتجارة في الفضولي إنّما يصير تجارة المالك بعد الإجازة، فتجارته عن تراض.

وقد حكي عن المجمع[3]: أنّ مذهب الإماميّة، والشافعيّة، وغيرهم، أنّ معنى التراضي بالتجارة، إمضاء البيع بالتصرّف، أو التخاير بعد العقد. ولعلّه يناسب ما ذكرنا من كون الظرف خبراً بعد خبر[4].

١ـ كنزالدقائق، ج٢، ص٤٢٧.
٢ـ النساء/٢٣.
٣ـ مجمع البيان، ج٢، ص٣٧.
٤ـ كتاب البيع (المكاسب)، ص١٢٦.

[انظر: سورة البقرة، آية ٨٣، في أصالة الصحّة في فعل المسلم؛ وآية ٢٧٥، في حصول الملك بالمعاطاة، وأنّ المبيع يملك بالعقد، ودلالة النهي في المعاملات؛ وسورة المائدة، آية ١، في أنّ الأصل في البيع اللّزوم؛ وفي اشتراط التنجيز في العقد؛ ولزوم تقديم الإيجاب على القبول؛ وبحوث حول القرآن وعلومه، حول حكم العمل بظواهر الكتاب.]

إِن تَجْتَنِبُوا كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ

النساء/٣١.

[انظر: سورة الحجرات، آية ٦، في حجّيّة خبر الواحد؛ وسورة الجنّ، آية ٢٣، في طرق إثبات كون المعصية كبيرة.]

ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ

النساء/٣٤.

شروط صحّة الشرط

الرابع: أن لايكون مخالفاً للكتاب والسنّة. فلو اشترط رقّيّة حرٍّ أو توريث أجنبيّ، كان فاسداً؛ لأنّ مخالفة الكتاب والسنّة لايسوّغهما شيء. نعم، قد يقوّم احتمال تخصيص عموم الكتاب والسنّة بأدلّة الوفاء، بل قد جوّز بعض تخصيص عموم ما دلّ على جواز الشرط المخالف للكتاب والسنّة؛ لكنّه ممّا لايرتاب في ضعفه، وتفصيل الكلام في هذا المقام، وبيان معنى مخالفة الشرط للكتاب، والسنّة، موقوف على ذكر الأخبار الواردة في هذا الشرط، ثمّ التعرّض لمعناها. فنقول إنّ الأخبار في هذا المعنى مستفيضة، بل متواترة معنى ....

وفي رواية إبراهيم بن محرز قال: قلت لأبي عبدالله ـ عليه السلام ـ رجل قال لامرأته أمرك بيدك، فقال ـ عليه السلام ـ: **«أنّى يكون هذا وقد قال الله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ**

عَلَى النِّساء﴾»[1].

وعن تفسير العيّاشي عن ابن مسلم عن أبي جعفر ـ عليه السلام ـ قال: **«قضى أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ في امرأة تزوّجها رجل وشرط عليها وعلى أهلها إن تزوّج عليها، أوهجرها، أو أتى عليها سريّة فهي طالق. فقال ـ عليه السلام ـ: «شرط اللّه قبل شرطكم، إن شاء وفى بشرطه، وإن شاء أمسك امرأته، وتزوّج عليها، وتسرّى وهجرها إن أتت بسبب ذلك قال اللّه تعالى: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاء مَثنَى وثُلاثَ﴾**[2]، وقال: **﴿أُحِلَّ لَكُمْ مَا مَلَكَتْ أَيْمانُكُمْ﴾**، وقال: **﴿وَاللاّتِي تَخافُونَ نُشُوزَهُن﴾**، الآية[3]»[4].

ثمّ الظاهر، إنّ المراد بكتاب اللّه هوما كتب اللّه على عباده من أحكام الدين وإن بيّنه على لسان رسوله ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ فاشتراط ولاء المملوك لبايعه إنّما جعل في النبويّ مخالفاً لكتاب اللّه بهذا المعنى، لكن ظاهر النبويّ[5] وإحدى صحيحتي ابن سنان[6]، اشتراط موافقة كتاب اللّه في صحّة الشرط، وأنّ ما ليس فيه، أولا يوافقه فهو باطل. ولايبعدأن يراد بالموافقة عدم المخالفة؛ نظراً إلى موافقة مالم يخالف كتاب اللّه بالخصوص؛ لعموماته المرخّصة للتصرّفات الغير المحرّمة في النفس والمال، فخياطة ثوب البايع مثلاً موافق للكتاب بهذا المعنى.

ثمّ إنّ المتصّف بمخالفة الكتاب: إمّا نفس المشروط والملتزم ككون الأجنبيّ وارثاً، وعكسه، وكون الحرّ أو ولده رقّاً، وثبوت الولاء لغير المعتق، ونحو ذلك. وإمّا أن يكون التزامه مثلاً مجرّد عدم التسرّي، والتزوّج على المرأة ليس مخالفاً للكتاب، وإنّما المخالف الالتزام به، فإنّه مخالف لإباحة التسري، والتزوّج الثابتة بالكتاب.

١ـ الاستبصار، ج٣، ص٣١٣، باب «حكم من خيّر امرأته فاختارت الطلاق»، من أبواب الطلاق، ح٤، مع اختلاف في التعبير.

٢ـ النساء/٣.

٣ـ النساء/٣٤.

٤ـ تفسير العيّاشي، ج١، ص٢٤٠، ح١٢١.

٥ـ الوسائل، ج١٥، ص٤٧، الباب ٣٨ من أبواب المهور، ح٢.

٦ـ الوسائل، ج١٨، ص١٦، الباب ٦ من أبواب الخيار، ح[٢٣٠٤١] ٢.

وقد قال: إنّ التزام ترك المباح لاينافي إباحته، فاشتراط ترك التزوّج والتسرّي لاينافي الكتاب، فينحصر المراد في المعنى الأوّل.

وفيه: أنّ ما ذكر لايوجب الانحصار، فإنّ التزام ترك المباح وإن لم يخالف الكتاب المبيح له، إلاّ أنّ التزام فعل الحرام يخالف الكتاب المحرّم له، فيكفي هذا مصداقاً لهذا المعنى، مع أنّ الرواية المتقدّمة الدالّة عَلى كون اشتراط ترك التزوّج والتسرّي مخالفاً للكتاب، مستشهداً عليه بما دلّ من الكتاب على إباحتهما كالصريحة في هذا المعنى.

وما سيجيىء من تأويل الرواية بعيد، مع أنّ قوله ـ عليه السلام ـ في رواية إسحاق بن عمّار: **«المؤمنون عند شروطهم، إلاّ شرطاً حرّم حلالاً، أو أحلّ حراماً»**[1]، ظاهر، بل صريح في فعل الشارط، فإنّه الّذي يرخّص باشتراطه الحرام الشرعيّ، ويمنع باشتراطه عن المباح الشرعيّ، إذ المراد من التحريم والإحلال، ما هو من فعل الشارط، لاالشارع. وأصرح من ذلك كلّه المرسل المرويّ في الغنية: **«الشرط جايزبين المسلمين ما لم يمنع منه كتاب أو سنّة»**[2] [3] ـ.

الخامس: أن لايكون منافياً لمقتضى العقد... .

وإن دلّ على ثبوته للعقد لو خلّي وطبعه، بحيث لاينافي تغيّر حكمه بالشرط حكم بصحّة الشرط. وقد فهم من قوله تعالى: **﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾**؛ أنّ السلطنة على الزوجة من آثار الزوجيّة الّتي لاتتغيّر، فجعل اشتراط كون الجماع بيد الزوجة في الرواية السابقة منافياً لهذا الأثر. ولم يجعل اشتراط عدم الإخراج من البلد منافياً[4].

[انظر: نفس السورة، آية ۳، في بيان المراد من التحليل والتحريم المستندين إلى

۱ـ الوسائل، ج۱۸، ص۱۷، الباب ٦ من أبواب الخيار، ح[۲۳۰٤٤] ٥، مع اختلاف يسير.

۲ـ الغنية (الجوامع الفقهية)، ص٥۲٤.

۳ـ الخيارات (المكاسب)، ص۲۷۷.

٤ـ الخيارات (المكاسب)، ص۲۸۱.

الشرط؛ وآية ١٩، في القسمة بين الأزواج.]

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا

النساء/٤٣

تداخل الأغسال

ويمكن الاستدلال على المطلب بما يظهر منه كون الحيض أعظم من الجنابة، فيرتفع برافعه، نظير الجنابة بالنسبة إلى الحدث الأصغر، مثل رواية سعيد بن يسار في «المرأة ترى الدم وهي جنب أتغسل من الجنابة؟ قال: **قدأتاها ماهو أعظم من ذلك**»[١]؛ وما يظهر منه كون كلّ من الحيض والجنابة بمنزلة الآخر في الحكم، كصحيحة زرارة، ومحمّدبن مسلم «قالا، قلنا له الحائض والجنب يدخلان المسجد؟ قال: **لايدخلان المسجد إلاّ مجتازين؛ إنّ الله تبارك وتعالى يقول: ﴿ولاجنُباً إلاّ عَابِري سَبيلٍ حتّى تغتسِلُوا﴾**»[٢]؛ فإنّ الاستدلال بآية الجنب لحكم الحائض يدلّ على اتّحاد حدثهما، أو كون حدث الحيض أعظم. وعلى أيّ تقدير فيرتفع برفع الحدث.

ورواية الإحتجاج في حديث الزنديق مع أبي عبدالله ـ عليه السلام ـ وفيه: «قال الزنديق: فما علّة غسل الجنابة وقدأتى الحلال وليس من الحلال تدنيس؟ قال: **إنّ الجنابة بمنزلة الحيض وذلك أنّ النطفة دم لم يستحكم**»[٣] الخبر.

والظاهر أنّ المراد بالدم، هو الّذي يستحيل إليه النطفة وهي العلقة، وإلاّ فالنطفة دم استحال إليها. وما يظهر منه اتّحاد غسل الجنابة، والحيض، كصحيحة ابن سنان عن أبي عبدالله ـ عليه السلام ـ في «المرأة تحيض وهي جنب هل عليها غسل الجنابة؟

١ـ الوسائل، ج٢، ص٥٦٥، الباب ٢٢ من أبواب الحيض، ح٢.
٢ـ الوسائل، ج١، ص٤٨٦، الباب ١٥ من أبواب الجنابة، ح١٠.
٣ـ الاحتجاج، ج٢، ص٩٣.

قال: **غسل الجنابة والحيض واحد**[1].

وفي الجميع نظر:

أمّا في الأوّل: فلأنّ الظاهر ـ أنّ الأعظميّة الصالحة أن يكون وجهاً لعدم وجوب غسل الجنابة عليه ـ عدم قابليّة الحيض للارتفاع، فلا فائدة في إيجاب غسل الجنابة عليه؛ لأنّه لايجب إلاّ للصلاة، فهو مساوق لتعليل عدم وجوب غسل الجنابة على الحائض في بعض الأخبار، بأنّه «**قد جاء ها ما يفسد الصلاة**»[2]؛ إذ المراد إفساد لايقبل الإصلاح، وإلاّ لم يمنع من وجوب غسل الجنابة، مع أنّ الأعظميّة لايجدي لجواز ارتفاع الأقوى وبقاء الأضعف كالحيض بالنسبة إلى الحدث الأصغر.

وأمّا الآية: فالاستشهاد بها من جهة أنّ كلّ ما يحرم على الجنب يحرم على الحائض ولايدلّ على العكس، ولاينفع. وأمّا روايةالاحتجاج فهي ضعيفة.

وأمّا الرواية الأخيرة، فظاهرها بقرينة السؤال عن وجوب غسل الجنابة أنّ غسل الجنابة والحيض الموجود منها في الخارج يكون واحداً، لا أنّهما في الشرع شيء واحد.

وبالجملة: فلم نظفر على شيء قابل للورود على أصالة عدم التداخل[3].

معنى «كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر»

والحاصل: أن يفيد حكم جميع الشكوك على النهج الّذي أفاده لو اختصّ به، بأن يراد من «**كلّ شيء**»[4] كلّ مشكوك الطهارة ـ سواء كان من حيث البقاء أو من حيث الثبوت ـ لايحصل إلاّ بحمل قوله: «**طاهر**» على معنيين:

أحدهما: أنّه باق على الطهارة، فيحمل باعتبار هذا المعنى على طائفة من أفراد الموضوع، وهو الأشياء المشكوكة البقاء على الطهارة، ولابدّ حينئذ في هذا الاستعمال من حمل قوله: «**تعلم أنّه قذر**» تعلم أنّه حدث له القذارة، إذ لايخفى ركاكة

---

١ ـ الوسائل، ج١، ص٥٢٧، الباب ٤٣ من أبواب الجنابة، ح ٩.

٢ـ الوسائل، ج٢، ص٥٦٥، الباب ٢١ من أبواب الحيض، ح ١.

٣ـ كتاب الطهارة، ص١٠٤.

٤ـ المستدرك، ج٢، ص٥٨٣، الباب ٣٠ من أبواب النجاسات، ح٤، نقلاً عن المقنع.

حمله حينئذٍ على مطلق الثبوت.

والآخر: أنّه ثابت له الطهارة، فيحمل بهذاالاعتبار على الطائفة الأخرى من الأشياء المشكوكة الطهارة من حيث الثبوت، لكن يستعمل حينئذ قوله: «**تعلم أنّه قذر**» في معنيين: يناسب أحدهما: الشكّ في الحكم الشرعيّ وهو ثبوت القذارة للشيء بنفسه. والآخر: الشكّ في الموضوع وهو ثبوت كونه من مصاديق القذر، فيكون نظير قوله تعالى: ﴿**لاتَقْرَبُوا الصَّلاَةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلاَ جُنُباً إلاّ عَابري سَبِيلٍ**﴾؛ حيث أريد من لفظ الصلاة معنيان: نفس الأركان المخصوصة، وبهذا الاعتبار حرم الدخول فيها عند السكر، ومحلّها ـ أعني المسجد ـ وبهذا الاعتبار حرم الدخول فيها جنباً إلاّ عابري سبيل[١].

مكروهات الخلوة

ومنها: استقبال «الريح بالبول»؛ لرواية عبدالحميد المسؤول فيها عن حدّ الغائط: «**لاتستقبل الريح ولاتستدبرها**»[٢]، وصريحها شمول الاستدبار، وعدم الاختصاص بالبول، بل الاختصاص بالغائط؛ إلاّ إذا أريد من الغائط المسؤول عن حدّه ما أريد من قوله: ﴿**جَاءَ أحَدٌ مِنكُمْ مِنَ الغَائط**﴾[٣].

أحكام الجنابة

«و» يحرم أيضاً «الجلوس في المساجد» كما في عباير جماعة، بل دخولها كما في المبسوط[٤]، والوسيلة[٥]، والبيان[٦]؛ لقوله تعالى في الاستثناء عن عموم قوله

١ـ الحاشية على استصحاب القوانين، طبعة المؤتمر، ص ٢١٨.

٢ـ الوسائل، ج١، ص٢١٣، الباب ٢ من أبواب أحكام الخلوة، ح٦.

٣ـ كتاب الطهارة، ص٧٧.

٤ـ المبسوط، ج١، ص٢٩.

٥ـ الوسيلة، ص٥٥.

٦ـ البيان، ص٥٦.

تعالى: ﴿وَلاتَقرَبُوا الصَّلاةَ وأنتُمْ سُكارى حَتّى تَعلَمُوا ما تَقُولُونَ وَلاجُنُباً إلاّ عابري سَبيل﴾؛ والقرب كناية عن الدخول، نظير قوله تعالى في المشركين: ﴿فَلا يَقرَبُوا المَسْجِدَ الحَرامَ﴾ [١]؛ ويكفي مؤنة الكلام في دلالة الآية ـ من حيث وجوب ارتكاب خلاف الظاهر فيها ـ صحيحة زرارة، ومحمّدبن مسلم، قالا: «قلنا: الحايض والجنب يدخلان المسجد الحرام؟ قال ـ عليه السلام ـ: **الحايض والجنب لايدخلان المسجد، إلاّ مجتازين؛ إنّ الله عزّوجلّ يقول: ﴿وَلاَجُنُباً إلاّ عابِري سَبِيل﴾** [٢]»؛ وعن المجمع البيان، عن أبي جعفر ـ عليه السلام ـ في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلاجُنُباً إلاّ عَابِري سَبِيل﴾: **لاتقربوا مواضع الصلاة من المساجد وأنتم جنب إلاّ مجتازين»** [٣].

نعم، في بعض الأخبار كبعض الفتاوى: النهي عن الجلوس، والظاهر كونه كناية عن اللّبث كما عبّر به في بعض الكتب. وحينئذٍ فلا يحرم المشي فيها لابقصد الإجتياز والعبور. ولعلّه لظاهر قوله ـ عليه السلام ـ: في صحيحة جميل بن درّاج وفيه سهل بن زياد: **«للجنب أن يمشي في المساجد كلّها، ولايجلس فيها، إلاّ المسجد الحرام، ومسجد رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ»** [٤]؛ وفي صحيحة أبي حمزة عن أبي جعفر ـ عليه السلام ـ: **«لابأس، أن يمرّ في ساير المساجد، ولايجلس في شيء من المساجد»** [٥]؛ ورواية محمّدبن حمران: «قلت: لأبي عبدالله ـ عليه السلام ـ الجنب يجلس في المسجد؟ قال: **لا، ولكن يمرّ فيه، إلاّ المسجد الحرام ومسجد الرسول ـ صلّى الله عليه وآله ـ»** [٦].

وهذه وإن كانت أخصّ من وجه من الصحيحة، إلاّ أنّ تقييد المرور فيها بالاجتياز أولى من تخصيص عموم النهي عن الدخول في الصحيحة على وجه غير الاجتياز

١ـ التوبة/٢٨.

٢ـ الوسائل، ج١، ص٤٨٦، الباب ١٥ من أبواب أحكام الجنابة، ح١٠.

٣ـ مجمع البيان، ج٢، ص٥٢

٤ـ الوسائل، ج١، ص٤٨٥، الباب ١٥ من أبواب الجنابة، ح٤؛ الكافي، ج٣، ص٥٠، باب الجنب من كتاب الطهارة، ح٣.

٥ـ الوسائل، ج١، ص٤٨٥، الباب ١٥ من أبواب الجنابة، ح٣.

٦ـ الوسائل، ج١، ص٤٨٥، الباب ١٥ من أبواب الجنابة، ح٥.

كما لايخفى، مضافاً إلى اعتضادها بظاهر الكتاب وإن كان في الإعتقاد بمثله مما يحتاج العاضد في ظهوره إلى المعضود تأمّل. لكن محلّ الحاجة هنا إلى الاعتضاد في غير محلّ حاجة العاضد إلى المعضود كما لايخفى.

وكيف كان، فالأقوى الإقتصار على مدلول الآية، وهو العبور في المسجد على وجه كونه سبيلاً، بأن يكون للمسجد بابان يدخل من أحدهما ويخرج من الآخر، أو يحتلم في المسجد، فيخرج منه من غير مكث. ولايجوز الدخول فيه لأخذ شيء ولولم يستقرّ فيه[1].

[انظر: سورة المائدة، آية ٦، في الأحداث الموجبة للوضوء؛ وبحوث حول القرآن وعلومه، حول حكم العمل بظواهر الكتاب.]

أَمْ يَحْسُدُونَ ٱلنَّاسَ عَلَىٰ مَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ

النساء/٥٤.

[انظر: سورة النمل، آية ٤٧، في مفهوم «الطيرة، والحسد، والوسوسة في التفكّر».]

وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ

النساء/٥٨.

صفات القاضي

ثمّ الظاهر أنّ المقصود من اعتبار العلم: إخراج المقلّد وبيان عدم كفاية القضاء عن تقليد، كماهوالمشهور . . . .

والأصل في المسألة ـ بعد الأصل وقبل الإجماعات المذكورة ـ: ما دلّ على

١ـ كتاب الطهارة، ص١٨٠.

حصر منصب القضاء في النبيّ والوصيّ والشقيّ[١]، خرج المأذون عن الأوّلين بالنصّ والإجماع الدالّين على الإذن في المجتهد، وقوله -عليه السلام- في التوقيع الرفيع-: **«وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا؛ فإنّهم حجّتي عليكم وأنا حجّة الله»**[٢] عيّن المرجع في مقام جواب السؤال عنه في الرواة، فيدلّ على الحصر، وعلّل الرجوع إليهم بكونهم حجة منه على الناس، فيدلّ على انتفائه عمّن لم يكن حجّة منه عليهم.

ونحوه في التعيين والتعليل مقبولة ابن حنظلة[٣]، ومشهورة أبي خديجة[٤].

وبعد ذلك كلّه فلا أرى وجهاً لميل بعض متأخّري المعاصرين- تبعاً لبعض من تقدّم عليه[٥] منهم- إلى تقوية الجواز، مستظهراً ذلك من الإطلاقات الدالّة على حسن القضاء بالحقّ ورجحانه، مثل إطلاقات الأمر بالمعروف، وقوله تعالى: **﴿وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾**، وقوله: **﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾**[٦]؛ وقوله -عليه السلام-: **«القضاة أربعة: واحد منها في الجنّة، وهو الّذي قضى بالحقّ وهو يعلم»**[٧]، وغير ذلك ممّا سبق أكثره لبيان حكم آخر، وقيّد جميعه بما تقدّم من الأدلّة؛ لفساد توهّم حكومة هذه عليها؛ بزعم كونها مفيدة للإذن العامّ في قضاء كلّ من يقضي بالحقّ.

هذا كلّه، مضافاً إلى إمكان منع دلالة جميع ما ذكر من الآيات؛ إذ المراد **﴿بما أنزَلَ اللَّهُ﴾** و**﴿بِالْمَعْرُوفِ﴾** و**﴿الْعَدْلِ﴾** و**«الحقّ»** في الآيات والروايات إن كان هو الواقعيّ المشترك بين جميع المكلّفين على اختلاف اجتهاداتهم وتقليداتهم، فلا ريب في أنّ المقلّد

١- الوسائل، ج١٨، ص٧، الباب ٣ من أبواب صفات القاضي، ح٢.
٢- الوسائل، ج١٨، ص١٠١، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ٩
٣- الوسائل، ج١٨، ص٣، الباب الأوّل من أبواب صفات القاضي، ح ٤.
٤- الوسائل، ج١٨، ص٤، الباب الأوّل من أبواب صفات القاضي، ح ٥.
٥- أنظر: الجواهر، ج٤٠، ص١٥.
٦- المائدة/٤٤، ٤٥، ٤٧.
٧- الوسائل، ج١٨، ص١١، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، ح٦.

لايمكنه الحكم بكون ما يقضي به تقليداً حقّاً واقعيّاً، غاية ما ثبت بالأدلّة أنّه حقّ بالنسبة إليه ومن يوافقه في التقليد.

ومن هنا استدلّ في الخلاف[١] والغنية[٢]، على عدم الجواز بقوله تعالى: ﴿**وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِما أَنْزَلَ اللّهُ**﴾، وقوله ـ عليه السلام ـ: «**القضاة أربعة ... ومنها: رجل قضى على جهل فهو في النار**».

واستدلّ به كاشف اللثّام[٣] أيضاً، واستدلّ عليه في محكيّ السرائر بأنّ الحاكم إذا كان مفتقراً إلى مسألة غيره كان جاهلاً، وقد بيّنّا قبح الحكم بغير علم[٤].

وفي محكيّ الغنية: أنّ الأصل في اعتبار أهليّة الفتوى في صحّة القضاء ـ بعد الإجماع ـ الأصول والعمومات من الكتاب والسنّة المستفيضة، بل المتواترة، الناهية عن العمل بالمظنّة، ومن ليس له الأهليّة لايحصل له سوى المظنّة ـ غالباً ـ المنهيّ عن العمل بها، بل له الأهليّة كذلك، إلاّ أنّ حجّيّة ظنّه مقطوع بها، مجمع عليها، فهو ظنّ مخصوص في حكم القطع كسائر الظنون المخصوصة كظاهر الكتاب والسنّة المتواترة القطعيّة والأنساب والسوق واليد وغيرها. ولاكذلك ظنّ من ليس له الأهليّة؛ إذ لادليل على حجّيّته قطعيّاً ولاظنّيّاً، ولو سلّم الأخير فغايته إثبات الظنّ بمثله، وهو غير جائز بإطباق العقلاء[٥]، انتهى.

وحاصل كلامهم: أنّ المقلّد جاهل بالحكم الواقعي، ولو حصل له ظنّ به من التقليد، فليس حجّة له، نظير حجّيّة ظنّ المجتهد له؛ ولذا يحرم عليه الإخبار عن حكم اللّه تعالى في المسألة من دون الحكاية.

واستند فيه بعضهم إلى أنّه قول بما لا يعلم، بأن يقول: يجب كذا، ويحرم كذا[٦].

١ـ الخلاف، ج٣، ص٢٢٧، كتاب آداب القضاء، المسألة: ١ وفيه: «**وأن احكم بينهم...**». وفيه أيضاً: «**القضاة ثلاثة**».

٢ـ الغنية (الجوامع الفقهيّة)، ص٥٦٢.

٣ـ كشف اللثّام، ج٢، ص٣٢٢.

٤ـ السرائر، ج٣، ص٥٤١.

٥ـ حكى ذلك صاحب المناهل عن والده في الرياض، انظر: المناهل، ص٦٩٧؛ الرياض، ج٢، ص٣٨٦.

٦ـ لم نعثر عليه بعينه، ولعلّ المراد ما نقله السيّد المجاهد في المناهل، ص٦٩٨، عن السيّد عميد الدين.

ودعوى: أنّ حرمة ذلك عليه لأجل التدليس اعتراف بما ذكرنا؛ إذ لو لم يكن الإخبار عن حكم اللّه حراماً على المقلّد، لم يكن في إخباره دلالة على الاجتهاد حتّى يكون تدليساً.

وبالجملة: فالمعلوم عند المقلّد وجوب البناء في أعمال نفسه على فتوى مجتهده، وبه يندفع ما ربّما يورد على ما ذكروه في الاستدلال من أنّ فتوى المقلّد أيضاً حجّة على المقلّد كأدلّة الفقه بالنسبة إلى المجتهد.

نعم، لو فرضنا المتخاصمين قد قلّدا في حكم وافقهما مجتهد ذلك المقلّد، كما لو قلّد الزوجان في مسألة نكاح البكر البالغة بغير إذن أبيها ذلك المجتهد الحاكم بصحّة العقد، ولم نجوّز لهما الرجوع، كان لذلك المقلِّد الّذي ترافعا عنده أن يلزمهما على العمل بمذهب مجتهدهما؛ لأنّه هوالمعروف بالنسبة إليهما، فيجب أمرهما به.

لكن هذا الأمر والإلزام ليس مختصّاً بمقلّد ذلك، بل يجب على كلّ أحد ـ مجتهداً أو مقلّداً، موافقاً في الفتوى والتقليد للمتخاصمين أو مخالفاً لهما،أو لامجتهداً ولا مقلّداً ـ أن يلزمهما على الحكم الّذي التزما به من باب الأمر بالمعروف، ومن المعلوم أنّ هذا ليس قضاء قطعاً، وإلاّ فمجرّد وجوب عمل مقلّد على فتوى مجتهد لايوجب إلزام غيره عليه مطلقاً من باب الأمر بالمعروف أو الحكم بما أنزل اللّه.

وهذا بخلاف المجتهد؛ فإنّه إذا صحّ له الإخبار عن حكم اللّه الواقعي في المسألة بقوله: يجب كذا ويحرم كذا، ويصحّ ذا ويفسد ذا، كان له إلزام الناس عليه مع التخاصم وبدونه، إلاّ أن يكونوا أو يصيروا ملتزمين بغيره اجتهاداً، أو تقليداً.

وبالجملة: فالتمسّك بما ذكر من الإطلاقات، مع ما عرفت من حالها في مقابل ما عرفت من الأدلّة، ضعيف جدّاً[1].

١ـ القضاء والشهادات، ص٣٣.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾

النساء/٥٩ .

الواجب التعبدي والتوصلي

هداية: بعد ما عرفت من أنّ ظواهر الأوامر قاضية بالتوصّليّة، فهل هناك ما يقضي بخلافه من الأدلّة الخارجة عن مقتضى الأمر؟ قيل: نعم. والتحقيق أنّه لادليل على ذلك، ويمكن الاحتجاج للأوّل بوجوه:... .

الثاني: قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾؛ وجه الدلالة: أنّ الإطاعة ممّا قد أمربها في هذه الآية، ولاتصدق إلاّ بقصد الامتثال، فيجب ذلك في الأوامر نظراً إلى وجوب الإطاعة، فتكون هذه الآية حاكمة على ظواهر الأوامر الواردة في المقامات الخاصّة، نظير ورود قوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوا﴾[1]، على الأوامر الخاصّة على القول بدلالتها على الفور.

والجواب عنه: أنّ الإطاعة تارة: تطلق ويرادبها مالايصدق بدون قصد الامتثال على ما هو مناط الاستدلال.

وتارة: يطلق ويرادبها مجرّد عدم المعصية، وليس يجوز أن يكون المراد بها في المقام، هو الأوّل؛ إذ على تقديره يلزم أن يكون إطاعة الرسول واجبة أيضاً، بمعنى قصد التقرّب إليه، مع أنّ الإجماع قائم بعدم وجوب إطاعة الرسول بهذا المعنى، إذ لم يقل بوجوب قصد التقرّب إليه أحد من العلماء، ولا يكفي في ذلك أنّ إطاعة اللّه بعينها هي إطاعة الرسول، إذ الظاهر من تكرار الأمر في الآية تكرار المأمور به، ولذلك أوردنا في الاستدلال هذه الآية، مع أنّه يمكن الاستدلال بآية لم يكرّر فيها الإطاعة، فتدبّر.

سلّمنا، ولكنّه تخصيص للأكثر على وجه لايكاد يلتزم به المنصف، فلا بدّ من أن

١ـ آل عمران/١٣٣.

يحمل على المعنى الثاني، كما يشعر بذلك ورودها بهذا المعنى في كثير من الموارد في القرآن الكريم، وغيره كما في الأمر باطاعة الوالدين؛ إذ ليس المراد بها فيه إلاّ مجرّد عدم المخالفة، وكما في قوله: **﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أطاعَ اللّهَ وَمَنْ تَوَلّى فَما أرْسَلْناكَ عَلَيْهِمْ حَفيظاً﴾**[1]؛ فإنّ مقابلة التوليّ بالإطاعة من أقوى الشواهد على أنّ المراد بها في الآية عدم المخالفة.

وقوله: **﴿أطيعُوا اللّه وأطيعُوا الرَّسُولَ فَإنْ تَوَلَّوْا فَإنّما عَلَيْهِ ما حُمِّلَ وَعَلَيْكُمْ ما حُمِّلْتُمْ وَإن تُطِيعُوه تَهْتَدُوا﴾**[2]، وقوله: **﴿أطيعُوا اللّهَ وَالرَّسُولَ فَإنْ تَوَلَّوْا فَإنَّ اللّهَ لايُحِبُّ الْكافِرينَ﴾**[3]؛ وفي الزيارات: **«من أطاعكم فقد أطاع اللّه ومن عصاكم فقد عصى اللّه»**[4]؛ فإنّ مقابلة العصيان كمقابلة التوليّ يؤذن بالمراد منها.

ثمّ إنّ ماذكرنا ـ من أنّ المراد بالإطاعة هو عدم المعصية ـ ليس على وجه المجازيّة، لما ستعرف من أنّه قد يمكن أن يكون المقصود أعمّ من مدلول اللّفظ بحسب الظاهر على وجه لاسبيل إلى التأدية عن ذلك المعنى المقصود الأعمّ، إلاّ على الوجه الغير المفيد لخصوص المراد على خلاف الواجبات التعبّديّة؛ فإنّ المقصود منها التعبّد بها مع أنّه لايمكن أن يكون المفاد للأمر الدالّ عليه.

وبالجملة: فالمقصود بهذه الأوامر ليس إلاّ مجرّد عدم الترك، إلاّ أنّ اللّفظ المفيد لذلك المعنى يفيد معنى آخر ليس مراداً، وإن أبيت عن ذلك فالمجاز ممّا يجب أن يصار إليه، إذا دلّ عليه الدليل كما عرفت ذلك.

ولو أغمضنا عن ذلك، وقلنا بأنّ المراد من الإطاعة معناها الحقيقيّ، فلا نسلّم أنّها حاكمة على الأدلّة الخاصّة، إذ لعلّها واجبة في حدّ ذاتها من غير أن يكون مناطاً لأمر آخر، فالامتثال واجب مستقلّ، وفعل الصلاة واجب آخر، ويمكن سقوط الأمر الأوّل

١ـ النساء/٨٠.

٢ـ النور/٥٤.

٣ـ آل عمران/٣٢.

٤ـ بحارالأنوار، ج٩٩، ص١٢٧ ـ ١٣٣، باب الزيارات الجامعة من كتاب المزار.

مع عدم سقوط الأمر الثاني، بمعنى حصول المكلّف به فيها، إذ الأمر الأوّل موضوع للإطاعة على ما عرفت، فيكون سقوط الأمر الأوّل رافعاً للعقاب المترتّب على مخالفته وإن كان موجباً للعقاب المترتّب على العصيان بواسطة الأمر بالإطاعة، إلاّ أنّ ذلك خلاف الإنصاف؛ إذ الالتزام بمثل ذلك لعلّه خلاف الإجماع؛ فإنّ سقوط الواجب لو كان موجب لعدم ترتّب العقاب المترتّب على تركه لايعقل أن يكون موجباً للعقاب المترتّب على ترك الإطاعة بواسطة ارتفاع موضوعه كما لايخفى، فتدبّر في المقام جيّداً[1].

حجّيّة أصالة الإباحة

تذنيب: قد ذكر المحقّق القمّيّ في آخر البحث[2] كلاماً طويلاً، مرجعه إلى أنّ اعتبار أصالة الإباحة على القول بها في أمثال زماننا الّذي قد كشف الشارع الحكيم عن حال جملة من الأشياء المشتملة على أمارة المنفعة الخالية عن أمارة المفسدة، كشرب الفقّاع، واستماع الغناء، وأمثال ذلك ظنّيّ، فالقول بحجّيّتها موقوف على اعتبار الظنّ واستقلال العقل بحجّيّته، وفرّع عليه الحكم بكونها من المستقلاّت العقليّة... .

والتحقيق فيه يتوقّف على تمهيد مقدّمة فيها، تتميم لما تقدّم أيضاً، فنقول: قد تقدّم وجوب دفع الضرر الدنيويّ عقلاً وقد مرّ فيه الكلام على وجه يليق بالمقام. وأمّا الضرر الأخرويّ: فلا شكّ في كونه واجب الدفع أيضاً، بل العقل حكمه فيه أشدّ، والنقل إبلاغه فيه أبلغ كما قال أميرالمؤمنين ـ عليه السلام ـ: **«ألف ألف ضربة من السيف أحسن من الموت على الفراش»**[3] في مقام الجهاد إلى غير ذلك ممّا لايحصى، ولايصلح لمعارضة شيء مع وجوده بخلاف الضرر الدنيويّ؛ فإنّه مع احتمال العقاب لايعقل معارضته بشيء آخر، إلاّ أن يرتفع العقاب، فلا كلام في أنّ العقل يستقلّ بوجوب

١ـ مطارح الأنظار، ص٦٢.

٢ـ قوانين الأصول، في مبحث أصالة الإباحة.

٣ـ الوسائل، ج٦، ص١٤، الباب الأوّل من أبواب جهاد العدوّ وما يناسبه، ح١٢، مع اختلاف يسير.

دفع الضرر سيّما إذا كان أخرويّاً، إلاّ أنّ الحكم العقليّ في المقام وأمثاله، إنّما هو مجرّد إرشاد، وإرائة للمصلحة، أو تشريع منه، وطلب وجوبيّ، أو ندبيّ على اختلاف مراتب المصالح، والحكم الشرعيّ المطابق لحكم العقل أيضاً هو حكم إرشاديّ، أو حكم تشريعيّ.

قد يتوهّم كما عن بعضهم: أنّ حكم العقل في أمثال المقام، وكذا حكم الشرع حكم تشريعيّ، وليس على ما توهّمه؛ لأنّ المراد بالإرشاد في الأوامر والنواهي المسوّقة لبيانه ليس إلاّ بيان حقيقة الفعل، وآثاره المترتّبة عليه من مدح أو ذمّ ونحوهما، من غير أن يكون مفيداً لإيجاب، أو استحباب، أو تحريم.

فلا يترتّب على مخالفة الأوامر الإرشاديّة، إلاّ ما يترتّب على نفس الفعل من آثاره، ولا على إطاعتها، إلاّ ما يترتّب عليه في نفسه من دون أن يترتّب على الإطاعة والعصيان فيهما ما يترتّب عليهما في الأوامر التشريعيّة من الفوائد المنوطة بهما، والعقل في مقام الحكومة لايزيد حكمه على هذا القدر، كما لايخفى؛ إذ ليس له سلطان المالكيّة.

وأمّا الشرع وإن كان له التشريع، إلاّ أنّ في بعض الأفعال ما يمنع عنه، وبعضها ممّا لايقبله، كما في الأوامر الواردة في مقام الإطاعة والعصيان، كقوله تعالى: **﴿أطيعوا اللّهَ وأطيعوا الرّسُولَ﴾**؛ مثلاً وفي مقام الاتّقاء عن النار، كقوله تعالى: **﴿فَاتّقُوا النّارَ الّتي وَقُودُهَا النّاسُ وَالْحِجارَةُ﴾**[1]؛ وفي مقام طلب القرب بالنسبة إليه، ورفع الدرجة في الجنّة وأمثالها؛ فإنّ تلك الأمور غايات في الأوامر الشرعيّة.

فالأمر بها لايزيد على إفادة حسنها في نفسها، من غير أن يحتاج إلى غاية أخرى فيها، وعلى هذا فلا يصلح لأن يكون الأمر المتعلّق بها في الشريعة أمراً تشريعيّاً.

وإن أبيت عن ذلك فنقول: لو كان الأوامر المرتبة على تلك الأمور وما يقاربها أوامر تشريعيّة يلزم التسلسل، وبطلان التالي كالملازمة أوّليّة؛ فلا يترتّب على مخالفة

١ـ البقرة /٢٤.

النهي عن معصية الرسول، إلاّ ما يترتّب على معصية الرسول ولاعصيان في تلك المخالفة، لما عرفت من لزوم التسلسل على تقديره، فظهر من جميع ما مرّ: أنّ حكم العقل بوجوب شيء إنّما هو مجرّد إرشاد منه، وحكم الشرع المطابق له قديكون تشريعيّاً، كما في كثير من الشرعيّات، وقد يكون إرشاديّاً، كما في وجوب دفع الضرر الأخرويّ المنتهي إلى العقاب، وما يماثله.

وإذا تمهّدت هذه فنقول: قد تقدّم في مباحث الظنّ، اختلاف مشارب القائلين بالانسداد في كيفيّة الاستنتاج منه، فتارة بالحكومة كما هو مشرب التحقيق، وأخرى بالكشف على ما مرّ تفصيل القول في بيان المراد منهما.

وعلى التقديرين لاوجه لتفريع مسألة الظنّ على مسألة الملازمة. أمّا على الأوّل:فلأنّ حكم العقل تارة في مقدّماته كقبح التكليف بمالايطاق، وأخرى في نفس النتيجة؛ وعلى التقديرين لايتمّ ما ذكره.

أمّا الأوّل: فلأنّ قبح التكليف راجع إلى فعله تعالى، وخروج أفعاله عن مسألة التلازم والتطابق ممّا لايدانيه ريبة؛ فإنّ أفعاله تعالى ليس ممّا يتعلّق به حكم شرعيّ.

وأمّا الحكم العقليّ فيها فليس على ما هو المتراءا منه كما تخيّله جهّال الأشاعرة على ماتقرّر في محلّه.

وأمّا الثاني: فلأنّ حكم العقل بالعمل بالظنّ على ما عرفت، مرجعه إلى الاحتياط في المظنونات، وهو من فروع الإطاعة والعصيان. وقد تقرّر في المقدّمة الممهّدة عدم تعلّق حكم شرعيّ بهما، فالظنّ حال الانسداد كالعلم حال الإنفتاح، فكما أنّ العلم لايقبل الجعل فكذا الظنّ، فلاوجه لجريان مسألة التلازم فيه.

سلّمنا كون الإطاعة والعصيان ممّا يقبل الحكم الشرعيّ على ما قد يتوهّم، إلاّ أنّ الأدلّة الشرعيّة الآمرة بالإطاعة، والناهيةعن العصيان في الكتاب والسنّة فوق حدّالإحصاء، فلا ثمرة أيضاً كما لايخفى[1].

١ـ مطارح الأنظار، ص٢٥٠.

[انظر: سورة آل عمران، آية ١٠٢، حول القول في الشبهة التحريميّة؛ وسورة الذاريات، آية ٥٦، حول حجّيّة مطلق الظنّ في أصول الدين؛ وسورة التوبة، آية ١٠٣، في المتولّي لإخراج الزكاة؛ وسورة الأحزاب، آية ٦، في تعيين مناصب الفقيه.]

أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا۟ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ

النساء/٦٠.

صفات القاضي

«ولا» ينفذ «حكم من لايستجمع الشرائط»،... «وإن اقتضت المصلحة توليته»... «لم تجز»؛ لأنّ فيه إهمال أقوى المصلحتين لأضعفهما، بل لايعدّ الضعيف حينئذ مصلحة، ولعلّ من نظيره عدم تقرير أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ لخلافة معاوية، وإن ترتّب على ردّه ما ترتّب في أيّام حياته ـ صلوات اللّه عليه ـ إلى انقراض ملك بني أميّة.

وعلى أيّ تقدير: فالمصلحة المقتضية لنصب الفاقد إن كانت مصلحة اختياريّة كان حكم المنصوب نافذاً، وإن كانت راجعة إلى الضرورة والتقيّة؛ فهو كغير المنصوب.

ثمّ إنّ من لاينفذ حكمه لايجوز له التعرّض؛ لأنّه غير نائب عن النبيّ والوصيّ ـ عليهما وآلهما السلام ـ فيكون شقيّاً، ويحرم التحاكم إليه مع التمكّن من غيره؛ لكونها إعانة على الإثم، بل هي كبيرة لو كان الحاكم من المخالفين، بل عن ظاهر المسالك[1] والروضة[2]، دعوى الاتّفاق عليه، ولعلّه لما دلّ على أنّ المأخوذ بحكمهم

١ـ المسالك، ج٢، ص٢٨٤.
٢ـ الروضة البهية، ج٣، ص٦٧.

لما دلّ على أنّ المأخوذ بحكمهم سحت. كما في مقبولة ابن حنظلة[1]، ولظاهر المنزلة فيها، وفي خبر أبي بصير عن أبي عبدالله ـ عليه السلام ـ: **«أيّما رجل كان بينه وبين أخ له مماراة في حقّ، فدعاه إلى رجل من إخوانه ليحكم بينه، وبينه فأبى إلاّ أن يرافعه إلى هؤلاء، كان بمنزلة الّذين قال الله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ﴾»**[2]. وبمضمونه خبر آخر لأبي بصير[3] ـ[4].

إِذ ظَّلَمُوٓاْ

النساء/٦٤.

[انظر: بحوث حول القرآن وعلومه، حول القراءة.]

مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدۡ أَطَاعَ ٱللَّهَۖ وَمَن تَوَلَّىٰ فَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ عَلَيۡهِمۡ حَفِيظٗا

النساء/٨٠

[انظر: سورة النساء، آية ٥٩، في الواجب التعبّديّ والترصّليّ.]

وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٖ فَحَيُّواْ بِأَحۡسَنَ مِنۡهَآ أَوۡ رُدُّوهَآۗ

النساء/٨٦.

[انظر: سورة الحجرات، آية٦، في حجّيّة خبر الواحد.]

١ـ الوسائل، ج١٨، ص٩٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح١.

٢ـ الوسائل، ج١٨، ص٣، الباب الأول من أبواب صفات القاضي، ح٢، وفيه: «قال في رجل».

٣ـ الوسائل، ج١٨، ص٣، الباب الأوّل من أبواب صفات القاضي، ح٣.

٤ـ القضاء و الشهادات، ص٥٩.

وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا

النساء/٩٣.

[انظر: سورة الجنّ، آية ٢٣، في طرق إثبات كون المعصية كبيرة.]

إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ

النساء/٩٧

[انظر: سورة التوبة، آية ١٢٢، في الشبهة الحكميّة.]

فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟

النساء/١٠١.

[انظر: بحوث حول القرآن وعلومه، حول حكم العمل بظواهر الكتاب.]

إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتْ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ كِتَٰبًا مَّوْقُوتًا

النساء/١٠٣.

مراتب العجز في الصلاة

ولو عجز عن الإيماء رأساً أخطر الأفعال بباله، ذاكراً للأقوال، أو إبدالها بلسانه مع الإمكان وإلاّ فبقلبه، كما في كلام جماعة[1]. وكذا لو لم يقدر على الاستلقاء نام على وجهه خلاف المحتضر بحيث لو رفع رأسه استقبل القبلة؛ لأنّه التوجّه المستطاع، وحكم إيمائه كالمستلقي.

وإنهاء مراتب العجز فی كلام جلّ الأصحاب إلى الاستلقاء والإيماء بالعين،

١ـ منهم العلاّمة في القواعد، ج١، ص٢٦٨؛ والمحقّق الثاني في جامع المقاصد، ج٢، ص٢١٠؛ والشهيد الثاني في روض الجنان، ص٢٥٢.

إنّما هو لأجل متابعة النصوص الواصلة إليهم في مراتب العجز، فيكفي في غيرها عموم الأدلّة مثل قوله ـ عليه السلام ـ في الموثّقة: «صلّى كيف ما قدر»[1]. والآية: ﴿إنّ الصّلاةَ كَانَتْ على المُؤمنينَ كِتاباً مَوقُوتاً﴾، وأدلّة مالايدرك كلّه[2] بعد ضمّ فهم العرف والأصحاب[3].

[انظر: سورة آل عمران، آية ١٩١، في القيام.]

وَإِنِ ٱمْرَأَةٌ خَافَتْ مِنۢ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا

النساء/١٢٨

[انظر: نفس السورة، آية ١٩، في القسمة بين الأزواج.]

فَلَا تَمِيلُوا۟ كُلَّ ٱلْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَٱلْمُعَلَّقَةِ

النساء/١٢٩

[انظر:نفس السورة، آية ١٩، في القسمة بين الأزواج.]

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ ءَامِنُوا۟

النساء/١٣٦.

[انظر: سورة فصّلت، آية ٦ ـ ٧، في تكليف الكفّار.]

وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا

النساء/١٤١

١ـ الوسائل، ج٤، ص٦٩١، الباب الأوّل من أبواب القيام، ح١٠.
٢ـ مثل «مالايدرك كلّه لايترك كلّه» و «لايترك الميسور بالمعسور»، وغيرهما، انظر: عوالي اللئالي، ج٤، ص٥٨.
٣ـ كتاب الصلاة، ص٧٧؛ طبعة المؤتمر، ص٢٥٤.

أحكام النكاح

«ولو أسلم زوج» المرأة «الكتابيّة» والمجوسيّة «بقي على نكاحه وإن لم يدخل» بغير خلاف بين العلماء حتّى المانعين من نكاح الكتابيّ ابتداءً، كما يظهر من غير واحد، ويدلّ عليه ما سيأتي في من أسلم على أكثر من أربع.

«وإن أسلمت» المرأة «دونه» أي دون الرجل، فإن كان إسلامها «قبل الدخول انفسخ النكاح»؛ لحرمة نكاح الكافر على المسلمة **﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾**، ولا عدّة عليها هنا حتّى يتوقّف، الانفساخ على بقائه على الكفر حتّى تنقضي العدّة، كما فيما بعد الدخول ولا مهر لها أيضاً، لأنّ الحدث جاء من قبلها[1].

لوارتدّ من الزوجين أحدهما، قبل الدخول انفسخ العقد في الحال؛ لأنّ المرتدّ إن كان هو الزوج فـ **﴿لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾**؛ وإن كانت الزوجة فلا يجوز البقاء على نكاح غير الكتابيّة والمجوسيّة إجماعاً[2].

سقوط ولاية أولياء النكاح

«وتزول ولاية الأُبوّة» على الجارية المسلمة، وفي معناها الجدودة «بالارتداد»؛ لقوله تعالى: **﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اَللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾**؛ والولاية سبيل، وقوله: **«الإسلام يعلو ولا يعلى عليه»**[3].

. وفي الحدائق: الظاهر أنّه لا خلاف فيه[4]. هذا إذا كان المولّى عليه مسلماً، وأمّا لو كان كافراً فمقتضى عموم أدلّة ولاية الأبوين[5] ولايته، إلاّ أنّه حكي[6] هنا أيضاً

١ـ رسالة في المصاهرة (المكاسب)، ص٣٩٢.

٢ـ رسالة في المصاهرة (المكاسب)، ص٣٩٣.

٣ـ الوسائل، ج١٧، ص٣٧٦، الباب الأوّل من أبواب موانع الإرث، ح١١.

٤ـ الحدائق، ج٢٣، ص٢٦٧.

٥ـ الوسائل، ج١٤، ص٢٠٧، الباب ٦ من أبواب عقد النكاح وأولياء العقد.

٦ـ حكاه الشهيد الثاني في المسالك، ج١، ص٣٦٤؛ والمحدّث البحرانيّ في الحدائق، ج٢٣، ص٢٦٧.

القول باشتراط الإسلام، ولم يظهر وجهه.

وما أبعد ما بين هذا القول والمحكيّ عن المبسوط: من أنّ وليّ الكافر لا يكون إلاّ كافراً، حتّى أنّه لو كان له وليّان أحدهما مسلم فالولاية للآخر؛ تمسّكاً بقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾[1] »[2] وهو غريب، والاستدلال عجيب[3].

ولاية الكافر على المسلم

«ولا ولاية للكافر»... أمّا عدم ولاية الكافر على المسلم والمسلمة، فلنفي السبيل له عليهما و **«أنّ الإسلام يعلو ولا يعلى عليه»**[4] _[5].

حكم نقل العبد المسلم إلى الكافر

مسألة: يشترط فيمن ينتقل إليه العبد المسلم ثمناً أومثمناً أن يكون مسلماً، فلا يصحّ نقله إلى الكافر عند أكثر علمائنا... واستدلّ للمشهور تارة:... وأُخرى: بأنّ الاسترقاق سبيل على المؤمن، فينتفي بقوله تعالى: **﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾**.

لكنّ الإنصاف: أنّه لو أُغمض النظر عن دعوى الإجماع المعتضد بالشهرة أو اشتهار التمسّك بالآية حتّى أُسند في كنز العرفان[6] إلى الفقهاء؛ وفي غيره إلى أصحابنا لم يكن ما ذكروه من الأدلّة خالياً عن الإشكال في الدلالة... .

وأمّا الآية: فباب الخدشة فيها واسع تارة: من جهة دلالتها في نفسها ولو بقرينة سياقها الآبي عن التخصيص، فلا بدّ من حملها على معنى لايتحقّق فيه تخصيص،

١ـ الأنفال/٧٣.

٢ـ المبسوط، ج٤، ص ١٨٠؛ وحكاه عنه المحدّث البحرانيّ في الحدائق، ج٢٣، ص٢٦٨.

٣ـ كتاب النكاح (المتاجر، ج٢)، ص٢٨٥؛ طبعة المؤتمر، ص١٢٧.

٤ـ الوسائل، ج١٧، ص٣٧٦، الباب الأوّل من أبواب موانع الإرث، ح١١.

٥ـ كتاب النكاح (المتاجر، ج٢)، ص ٢٩٤؛ طبعة المؤتمر، ص١٧٧.

٦ـ كنز العرفان، ج٢، ص٤٤.

أو بقرينة ما قبلها الدالّة على إرادة نفي الجعل في الآخرة. وأخرى من حيث تفسيرها في بعض الأخبار بنفي الحجّة للكفّار على المؤمنين. و هو ما روي في العيون[1]، عن أبي الحسن ـ عليه السلام ـ ردّاً على من زعم أنّ المراد بها نفي تقدير اللّه سبحانه بمقتضى الأسباب العادية تسلّط الكفّار على المؤمنين حتّى أنكروا ـ لهذا المعنى الفاسد الّذي لايتوهّمه ذومسكة ـ أنّ الحسين بن عليّ ـ عليه السلام ـ لم يقتل، بل شبّه لهم ورفع، كعيسى ـ على نبيّنا وآله وعليه السلام ـ. وتعميم الحجّة على معنى يشمل الملكيّة، أو تعميم السبيل على وجه يشمل الاحتجاج والاستيلاء، لايخلو عن تكلّف.

وثالثة: من حيث تعارض عموم الآية مع عموم ما دلّ على صحّة البيع، ووجوب الوفاء بالعقود، وحلّ أكل المال بالتجارة، وتسلّط الناس على أموالهم، وحكومة الآية عليها غير معلومة. وإباء سياق الآية عن التخصيص مع وجوب الالتزام به في طرف الاستدامة وفي كثير من الفروع في الابتداء يقرّب تفسير «السبيل» بما لايشمل الملكيّة بأن يراد من «السبيل» السلطنة.

فيحكم بتحقّق الملك، وعدم تحقّق السلطنة، بل يكون محجوراً عليه، مجبوراً على بيعه. وهذا وإن اقتضى التقييد في إطلاق ما دلّ على استقلال الناس في أموالهم، وعدم حجرهم بها، لكنّه مع ملاحظة وقوع مثله كثيراً في موارد الحجر على المالك أهون من ارتكاب التخصيص في الآية المسوقة لبيان أنّ الجعل شيء لم يكن، ولن يكن وأنّ نفي الجعل ناش عن احترام المؤمن الّذي لايقيّد بحال دون حال . . . .

ثمّ: إنّ الظاهر أنّه لافرق بين البيع وأنواع التمليكات، كالهبة والوصيّة.

وأمّا تمليك المنافع، ففي الجواز مطلقاً . . .، أو مع وقوع الإجارة على الذمّة . . .، أو مع كون المسلم الأجير حرّاً . . . أو المنع مطلقاً . . .، أقوال: أظهرها: الثاني، فإنّه كالدين، ليس ذلك سبيلاً، فيجوز، ولافرق بين الحرّ والعبد . . . .

١ـ عيون أخبار الرضا، ص٢٠٣، باب «ماجاء عن الرضا ـ عليه السلام ـ في وجه دلالة الأئمة ـ عليهم السلام ـ والردّ على الغلاة والمفوّضة لعنهم اللّه ـ»، ح٥.

وأمّا الارتهان عند الكافر، ففي جوازه مطلقاً ...، أو المنع ...، أو التفصيل بين مالم يكن تحت يدالكافر ...، أو التردّد ...، وجوه: أقواها الثالث؛ لأنّ استحقاق الكافر لكون المسلم في يده سبيل، بخلاف استحقاقه لأخذ حقّه من ثمنه.

وأمّا إعارته من كافر فلا يبعد المنع، وفاقاً لعارية القواعد[١]، وجامع المقاصد[٢]، والمسالك[٣]، بل عن حواشي الشهيد(ره)[٤]: أنّ الإعارة، والإيداع أقوى منعاً من الإرتهان، وهو حسن في العارية؛ لأنّها تسليط على الانتفاع، فيكون سبيلاً وعلوّاً، ومحلّ نظر في الوديعة؛ لأنّ التسليط على الحفظ وجعل نظره إليه مشترك بين الرهن، والوديعة، مع زيادة في الرهن الّتي قيل من أجلها بالمنع، وهي التسلّط على منع المالك عن التصرّف فيه، إلاّ بإذنه وتسلّطه على إلزام المالك ببيعه. وقد صرّح في التذكرة[٥] بالجواز في كليهما، وممّا ذكرنا يظهر عدم صحّة وقف الكافر عبده المسلم على أهل ملّته.

ثمّ : إنّ الظاهر من الكافر، كلّ من حكم بنجاسته ولو انتحل الإسلام، كالنواصب، والغلاة، والمرتدّ، غاية الأمر عدم وجود هذه الأفراد في زمان نزول الآية، ولذا استدلّ الحنفيّة ـ على ما حكي عنهم ـ: على حصول البينونة بارتداد الزوج، وهل يلحق بذلك أطفال الكفّار؟ فيه إشكال.

ويعمّ المسلم المخالف؛ لأنّه مسلم فيعلوا ولا يعلى عليه، والمؤمن في زمان نزول آية نفي السبيل لم يرد به إلاّ المقرّ بالشهادتين، ونفيه عن الأعراب الّذين قالوا آمنّا، بقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾[٦] إنّما كان لعدم اعتقادهم بما أقرّوا، فالمراد بالإسلام هنا أن يسلم نفسه للّه، ورسوله في الظاهر، لاالباطن، بل قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا

١ـ القواعد، ج١، ص١٩١.
٢ـ جامع المقاصد، ج٦، ص٦٣.
٣ـ المسالك، ج٣، ص١٦٧.
٤ـ حكاه العاملي، فى مفتاح الكرامة، ج٤، ص ١٨٠.
٥ـ التذكرة، ج١، ص٤٦٣.
٦ـ الحجرات/١٤.

يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ دلّ على أنّ ما جرى على ألسنتهم من الإقرار بالشهادتين كان إيماناً في خارج القلب. والحاصل: إنّ الإسلام والإيمان في زمان الآية كانا بمعنى واحد.

وأمّا ما دلّ على كفر المخالف بواسطة إنكار الولاية، فهو لايقاوم بظاهره، لما دلّ على جريان جميع أحكام الإسلام عليهم، من التناكح، والتوارث، وحقن الدماء، وعصمة الأموال، وأنّ الإسلام ما عليه جمهورالناس، ففي رواية حمران بن أعين، سمعت أبا جعفر ـ عليه السلام ـ يقول: **«الإيمان ما استقرّ في القلب وأفضى به إلى اللّه تعالى، وصدّقه العمل بالطاعة للّه، والتسليم لأمر اللّه، والإسلام ما ظهر من قول وفعل، وهوالّذي عليه جماعة الناس من الفرق كلّها، وبه حقنت الدماء، وعليه جرت المواريث، وجازت النكاح، واجتمعوا على الصلاة، والزكاة، والصوم، والحجّ، فخرجوا بذلك من الكفر، وأضيفوا إلى الإيمان** إلى أن قال: فهل للمؤمن فضل على المسلم في شيء من الفضايل، والأحكام، والحدود، وغير ذلك؟ قال: **لا، بل هما يجريان في ذلك مجرى واحد، ولكن للمؤمن فضل على المسلم في أعمالهما، وما يتقرّبان به إلى اللّه تعالى»**[١] . . . .

ثمّ: إنّه قد استثنى من عدم جواز تملّك الكافرللعبد المسلم، مواضع:... ومنها: ما لو اشترط البايع عتقه، فإنّ الجواز هنا محكيّ عن الدروس[٢]، والروضة[٣].

وفيه نظر: فإنّ ملكيّة قبل الإعتاق سبيل وعلوّ، بل التحقيق أنّه لافرق بين هذا، وبين إجباره على بيعه في عدم انتفاء السبيل بمجرّد ذلك.

والحاصل: أنّ السبيل فيه ثلاثة احتمالات، كما عن حواشي الشهيد، مجرّد الملكيّة، ويترتّب عليه عدم استثناء ما عدا صورة الإقرار بالحرّيّة، والملك المستقرّ ـ ولو بالقابليّة ـ كالمشروط العتق ويترتّب عليه استثناء ما عدا صورة اشتراط العتق، والمستقرّ فعلاً، ويترتّب عليه استثناء الجميع، وخير الأمور أوسطها.

١ـ الكافي، ج٢، ص٢٦، باب «إنّ الإيمان يشرك الإسلام، والإسلام لايشرك الإيمان» من كتاب الإيمان والكفر، ح٥.

٢ـ الدروس، ص٣٣٧.

٣ـ الروضة البهيّة، ج١، ص٣١٨.

ثمّ: إنّ ما ذكرنا كلّه، حكم إبتداء تملّك الكافر المسلم اختياراً. أمّا التملّك القهريّ، فيجوز ابتداءً، كما لو ورثه الكافر من كافر أجبر على البيع، فمات قبله، فإنّه لاينعتق عليه ولا على الكافر الميّت، لأصالة بقاء رقّيّته بعد تعارض دليل نفي السبيل وعموم أدلّة الإرث، لكن لايثبت بهذاالأصل تملّك الكافر، فيحتمل أن ينتقل إلى الإمام ـعليه السلامـ بل هو مقتضى الجمع بين الأدلّة، ضرورة أنّه إذا نفي إرث الكافر بآية: نفي السبيل، كان الميّت بالنسبة إلى هذا المال ممّن لاوارث له، فيرثه الإمام ـعليه السلامـ ... .

وكيف كان، فإذا تولاّه المالك بنفسه، فالظاهر أنّه لاخيار له ولا عليه ...؛ لأنّه إحداث ملك، فينتفي؛ لعموم نفي السبيل لتقديمه على أدلّة الخيار كما يقدّم على أدلّة البيع... وخالف في ذلك كلّه، جامع المقاصد. فحكم بثبوت الخيار والردّ بالعيب، تبعاً للدروس[1]، قال: لأنّ العقد لايخرج عن مقتضاه بكون المبيع عبداً مسلماً لكافر، لانتفاء المقتضي، لأنّ: نفي السبيل لو اقتضى ذلك لاقتضى خروجه عن ملكه، فعلى هذا لو كان البيع معاطاة، فهي على حكمها، ولو أخرجه عن ملكه بالهبة، جرت فيه أحكامها.

نعم، لايبعد أن يقال: للحاكم إلزامه بإسقاط نحو خيار المجلس، أو مطالبته بسبب ناقل يمنع الرجوع، إذا لم يلزم منه تخسير للمال، انتهى[2].

وفيما ذكره نظر؛ لأنّ نفي السبيل لايخرج منه، إلاّ الملك الابتدائيّ وخروجه لايستلزم خروج عود الملك إليه بالفسخ، واستلزام البيع للخيارات ليس عقليّاً، بل تابع لدليله الّذي هوأضعف من دليل صحّة العقد الّذي خصّ بنفي السبيل. فهذا أولى بالتخصيص به. مع أنّه على تقدير المقاومة يرجع إلى أصالة الملك، وعدم زواله بالفسخ والرجوع، فتأمّل[3].

١ـ الدروس، ج٣، ص١٩٩.

٢ـ جامع المقاصد، ج٤، ص٦٥.

٣ـ كتاب البيع (المكاسب)، ص١٥٨.

﴿لَّا يُحِبُّ ٱللَّهُ ٱلْجَهْرَ بِٱلسُّوٓءِ مِنَ ٱلْقَوْلِ إِلَّا مَن ظُلِمَ﴾

النساء/١٤٨

[انظر: سورة الحجرات، آية ١٢، في حرمة الغيبة؛ وسورة الشورى، آية ٤١ - ٤٢، في حكم غيبة الظالم.]

﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَٰتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ كَثِيرًا﴾

النساء/١٦٠.

الملازمة بين العقل و الشرع

فالحقّ عندي... أن لاملازمة عقلاً بين حسن الفعل أو قبحه، وبين وقوع التكليف على حسبه ومقتضاه، وإنّما الملازمة بين حسن التكليف بالفعل أو الترك، وبين وقوعه.

نعم، جهات الفعل من جملة جهات التكليف فقد يقتضي حسن الفعل أو قبحه حسن التكليف به، وقد لايقتضي، لمعارضته لجهة أخرى في نفس التكليف، واستند في ذلك إلى وجوه:... .

السادس: الصبيّ المراهق إذا كان لطيف القريحة، كامل العقل يثبت في حقّه الأحكام العقليّة، مع أنّه لايجب عليه شرعاً.

والجواب: الالتزام بالأحكام الشرعيّة في حقّه أيضاً بعد ما أدرك الحكم العقليّ، كحرمة الظلم، أو وجوب ردّ الوديعة، غاية ما في الباب عفوه ثابت بالشرع تفضّلاً، كما في المعاصي الصغيرة مثلاً، مع أنّ الحكم بثبوت العفو في بعض المقامات، كما لو فرضنا فيما لو قتل الصبيّ ـ قبل بلوغه بساعة مع كمال عقله وإدراكه نبيّاً أو وصيّ نبيّ في غاية الصعوبة؛ فإنّه ربّما يخالف العدل على ما لايخفى.

وبالجملة: فنحن نقول: إنّ كلّما أدرك العقل أنّ الفعل الفلانيّ ممّا يترتّب عليه الثواب بمعنى جزاء الخير، أو العقاب بمعنى جزاء الشرّ، أو لايترتّب عليه شيء منهما عند العقلاء والحكماء، فيمتنع أن يكون حكم الشارع الّذي هو خالق العقلاء الحكماء بخلافه.... .

ثمّ إنّه قال [القوشجي] في عنوان المبحث ـ بعد ما نفى الملازمة الواقعيّة ـ: هذا إذا أريد بالملازمة القطعيّة الواقعيّة منها، ولو أريد بها الملازمة ولو بحسب الظاهر فالظاهر ثبوتها.

ثمّ قال بعد إيراد النقوض على الملازمة الواقعيّة بماعرفت: والاستدلال على مقصوده من إثبات الملازمة بين حسن التكليف، ووقوعه في أثناء الاحتجاج على الملازمة الظاهريّة في المقام الثاني الّذي يرجع في تحصيل المعنى إلى حجّيّة العلم، والقطع في الظاهر، ومن هنا يتّضح أنّه لو جهل العقل جهات التكليف، وأدرك جهات الفعل حكم في الظاهر بثبوت التكليف عملاً بعموم الآيات[1]، وما في معناها من الأخبار[2]، ولأنّ قضيّة جهات الفعل وقوع التكليف على حسبها، إلاّ أن يعارضها مانع، ولايكفي احتماله، إذ المحتمل لايصلح في نظر العقل، لمعارضة المقطوع به، انتهى[3].

وهذا أيضاً ليس في محلّه؛ فإنّ الملازمة لو كانت ثابتة، فهي واقعيّة على ماعرفت، وإلاّ فالملازمة الظاهريّة ممّا لامحصّل لها، وأمّا ما استند إليها من عموم الآيات فعلى تقدير دلالتها إنّما يثبت بها الملازمة الواقعيّة دون غيرها، فالحكم بلزوم العمل على مقتضى ما أدركه العقل من جهات الفعل في الظاهر، يبقى بلا دليل.... .

وبالجملة: إذا أدرك العقل بعض جهات الفعل، وأحرزعنواناً حسناً وشكّ في وجود عنوان آخر يعارض قبحه حسنه، فبمجرّد الشكّ يحكم بحسن الفعل واقعاً من

١ـ الأعراف/١٥٧؛ النحل/٩٠؛ آل عمران/١٠٤؛ لقمان/١٧.

٢ـ بحارالأنوار، ج٧٠، ص٩٦، الباب ٤٦ من كتاب الإيمان والكفر، ح٣.

٣ـ لم نقف عليه.

غير تأمّل وتزلزل؛ فإنّ الشكّ دليل على عدم عنوان مقتض للقبح؛ إذ لايتصّف بالقبح، إلاّ بعد القصد، والاختيار ولاقصد مع الشك، فلا قبح قطعاً من غير احتمال خلاف في الواقع، واحتمال وقوع العنوان القبيح ممّا لايجدي؛ لأنّه بعد عدم القصد فعل اضطراريّ لايتّصف بحسن ولاقبح. ومن هذا القبيح فعل المتجرّي، لو اعتقد حرمة شيء واجب واقعاً؛ فإنّه لايجديه مع عدم قصده إليه، ولايتّصف بالحسن والقبح. وكذا لو اعتقد وجوب شيء حرام، وتركه تجرّياً على الله ـ نعوذ بالله ـ، فإنّه يذمّ على نفس التجري، ولايمدح في ترك الحرام الواقعيّ، كما نبّهنا عليه في بعض المباحث السابقة،فتلخّص ممّا مرّ أنّ الملازمة الظاهريّة ممّا لامحصّل له بوجه، والحقّ ثبوت الملازمة الواقعيّة.

وما قد يتوهّم في المقام: من دلالة الظواهر على انتفاء الملازمة، كما في قوله تعالى في تحريم الشحوم على اليهود: **﴿فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا﴾**؛ وقوله: **﴿ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِبَغْيِهِمْ﴾**[1]، وقول ابن عبّاس في اليهود في قصّة البقرة: «من أنّهم شدّدوا فشدّد الله عليهم»[2].

وأمثال ذلك فممّا لايقاوم ضرورة العقل، فلا بدّ من حمله على أنّ الفعل بعد الظلم، والبغي، والتشديد منهم، اختلف أوصافه، لا أنّ مجرّد الظلم حرّم الشحوم عليهم مثلاً، من غير وجدان الفعل للصفة المقتضية للتحريم، كما نبّه عليه المحقّق القميّ[3]: في بعض مباحث القياس، فتدبّر جيّداً؛ فإنّه حقيق بالتدبّر ...

وممّا يدلّ على ثبوت الملازمة أيضاً، الكتاب، والسنّة، فمن الأوّل قوله عزّ من قائل في مدح النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ: **﴿يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾**[4].

١ـ الأنعام/١٤٦.

٢ـ مجمع البيان، ج١، ص١٣٤.

٣ـ قوانين الأصول، ج٢، الطبعة الحجريّة في مبحث القياس.

٤ـ الأعراف/١٥٧.

والتقريب:أنّ المعروف والمنكر هما الحسن، والقبيح العقليّان، والمستفاد من السياق بدلالة وقوعه في مقام المدح، هوالعموم وإن كان تعريف الجنس ممّا لايلازمه، ولا مدح على تقديره، كما لايخفى، والأمر فيه محمول على مطلق الطلب؛ لعموم المعروف للمستحبّ، فالترك لو كان من المنكرات الّتي تنهى عنها، فالفعل واجب، وإلاّفهو مستحبّ، فلا يرد عدم التميز، كمازعمه بعض الأجلّة.

وقوله تعالى: **﴿إنّ اللّهَ يَأمُرُ بِالعَدلِ وَالإحْسان... وَيَنْهَى عَنِ الفَحْشاءِ وَالمُنكَرِ﴾**[1].

وجه الدلالة: أنّ العدل من كلّ شيء وسطه،ومستقيمه، ومستقيم الأفعال حسنها، والعموم أيضاً مستفاد من المقام على ما عرفت

وقوله تعالى: **﴿وَلتكنْ مِنكُمْ أمّةٌ... يَأمُرُونَ بِالمَعْرُوفِ وَيَنهَوْنَ عَنِ المُنكَرِ﴾**[2]؛ وقوله تعالى حكاية عن لقمان في وصيّة ابنه: **﴿يا بُنَيَّ أقِمِ الصَّلاةَ وَأمُرْ بِالمَعرُوفِ وَانْهَ عَنِ المُنكَرِ﴾**[3]؛ وجه الدلالة في الكلّ واضح، والمناقشة فيها ممّا لاوقع لها بعد اعتضاد بعضها ببعض، كما لايخفى.

ومن الثاني جملة من الأخبار:

منها: ما ورد في خطبة الوداع، الّتي خطب بها النبيّ ـصلّى اللّه عليه وآله وسلّمـ يوم الغدير. **«ألا ما من شيء يقرّبكم إلى الجنّة ويبعّدكم عن النار، إلاّ وقد أمر اللّه تعالى به، ألا ما من شيء يقرّبكم إلى النار، ويبعّدكم عن الجنّة إلاّ وقد نهاكم عنه»**[4].

ومنها: ما روي عن أبى جعفر ـعليه السلامـ في رجل سأله عن طول الجلوس في بيت الخلاء: **«دع القبيح لأهله فإنّ لكلّ شيء أهلاً»**[5].

ووجه الدلالة ظاهر، وفي ما تقدّم منّا من البرهان العقليّ كفاية. فلنعطف عنان القلم إلى بيان الكلّيّة القائلة بأنّ كلّ ما حكم به الشرع حكم به العقل. فنقول: إنّ

١ـ النحل/٩٠.

٢ـ آل عمران/١٠٤.

٣ـ لقمان/١٧.

٤ـ بحارالأنوار، ج٢، ص١٧١، الباب ٢٢ من كتاب العلم، ح١١.

٥ـ الوسائل، ج٢، ص٩٧٥، الباب ١٨ من أبواب الأغسال المسنونة، ح١.

هذه الكلّيّة منهم تحتمل وجهين:

الأوّل: أنّ كلّ ما حكم به الشرع، قد صدّقه في الحكم في تلك الواقعة العقل، واعتقد وقوعه في محلّه، وصدوره من أهله، وهذا المعنى ممّا لا يكاد ينكره القائل بانفكاك الحكمين من العدليّة، أيضاً.

الثاني: إنّ كلّ ما حكم به الشرع حكم العقل على طبقه حكماً إنشائيّاً جعليّا، كما في عكسه على ما مرّ تحقيق الكلام فيه، فالمعنى الأوّل يتوقّف ثبوته على مقدّمتين مسلّمتين عند العدليّة، وقد فرغنا عن إثباتهما في غير الفنّ.

إحديهما: أنّ أفعاله ـ تعالى ـ معلّلة بأغراض لاتعود إليه؛ لئلاّ يلزم الاستكمال في حقّه، والعبث منه تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً.

وثانيتهما: امتناع الترجيح بلا مرجّح. وأنّه لايكفي للترجيح إرادة الفاعل، وتعلّق قصده بأحد المتساويين في نظر الفاعل، وإلاّ لزم الترجّح بلا مرجّح، وهو ضروريّ البطلان و بديهيّ الاستحالة، فبعد إحراز هاتين المقدّمتين لايعقل عدم تصديق العقل لأحكام الشرع؛ فإنّه تعالى خبير في حكمه، وحكيم في صنعه، فلا مناص من إمضاء العقل حكم الشرع على الوجه المذكور.

وقد زعم بعض القاصرين أنّ من قال بعدم كفاية الإرادة في الترجيح ـ كما في المقام ـ إنّما ينافي قوله في دفع ما ذهب إليه سليمان بن عبّاد الصيمريّ، من: أنّ دلالة الألفاظ ذاتيّة، أو الوضع؛ لمناسبة ذاتيّة، بأنّ إرادة الواضع مرجّحة؛ فإنّ كون إرادة الواضع مرجّحة إنّما يناسب مذاق من يجوّز صدور الفعل عن الفاعل من غير اقترانه واستناده إلى الفاعل وقدرته، وأمّا على المشرب الحقّ الأصفى الأتمّ الأكمل، فلا يكفي في الترجيح تعلّق الإرادة؛ إذ الكلام إنّما ينقل إلى نفس الإرادة مساواة الفعل بالنسبة إليها أيضاً.

لكنّه لايخفى عدم استقامة ما زعمه؛ فإنّ الإرادة تارة قد يقال للقصد، وأخرى للعلم بالأصلح، فعلى الأوّل: لايكفي في الترجيح كما في المقام، وعلى الثاني: **فهي** بعينها هي المصلحة الداعية للفعل، وصدوره من الفاعل، والمراد من الإرادة المرجّحة

في مقام الوضع، هو هذا المعنى نظراً إلى منع انحصار المرجّح في الوضع فيما يرجع إلى ذات اللّفظ، والإتيان بلفظ الإرادة مجرّداً عن القيد المذكور إنّما هو الإشعار بتوغّل اللّفظ وما يتعلّق به من الوضع ومرجّحاته في التوقيفيّة، كما لايخفى.

وأمّا المعنى الثاني فتارة، يحمل على أنّ كلّ ما حكم به الشرع حكم به العقل تفصيلاً، أو فعلاً. وأخرى على أنّ كلّ ما حكم به الشرع حكم به العقل إجمالاً، أو بعد الإطّلاع على جهات الفعل، فعلى الأوّل: لاشكّ في فسادها، لمخالفتها للوجدان الصحيح، وعلى الثاني: فلا شكّ في صحّتها لوجوه:

منها: أنّه لو لم يكن كلّ ما حكم به الشرع حكم به العقل صادقاً، لم يصدق قولنا كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع والتالي، باطل فالمقدّم مثله. أمّا بطلان التالي فلما تقدّم في المقام الأوّل. وأمّا الملازمة فلأنّ عدم صدق قولنا كلّ ما حكم به الشرع حكم به العقل، يلازم عدم صدق عكسه، وهو قولنا بعض ما حكم به العقل حكم به الشرع، وكذب العكس يلازم صدق نقيضه، لاستحالة ارتفاع النقيضين وهو قولنا لاشيء ممّا حكم به العقل حكم به الشرع، وقد ثبت أنّ كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع، وهو المذكور في التالي.

وأمّا القول بأنّ العقل يمكن أن لايكون له حكم في مورد حكم الشرع، فليس على ما ينبغي؛ لأنّ الكلام إنّما هو بعد الإطّلاع على الواقع على ما هو عليه، وعلى تقديره لايعقل عدم الحكم؛ لأنّ الأحكام منحصرة بالحصر العقليّ في الخمسة، كما لايخفى.

ومنها: الكتاب العزيز، قوله تعالى: **﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ﴾**[1]؛ وقوله عزّ من قائل: **﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾**[2]، وجه الدلالة: أنّ المستفاد من انحصار المأمور به في القسط، والمحرّم في الفواحش، هو ذلك كما هو ظاهر.

ومنها: الأخبار، كما في خطبة أوصى بها أميرالمؤمنين ابنه الحسن ـ عليهما

١ـ الأعراف/٢٩.

٢ـ الأعراف/٣٣.

أفضل الصلاة والسلام من الرحمن وأكملهما ـ: ـ **«من أنّه تعالى لم يأمرك إلاّ بالحسن، ولاينهك إلاّ عن القبيح»**[1]، وقول الباقر ـ عليه السلام ـ في رواية سبق ذكرها: **«فإنّه لايكره الله إلاّ القبيح»**[2] فالأمر ظاهر، لا ينبغي أن يرتاب فيه ذو مسكة[3].

إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ

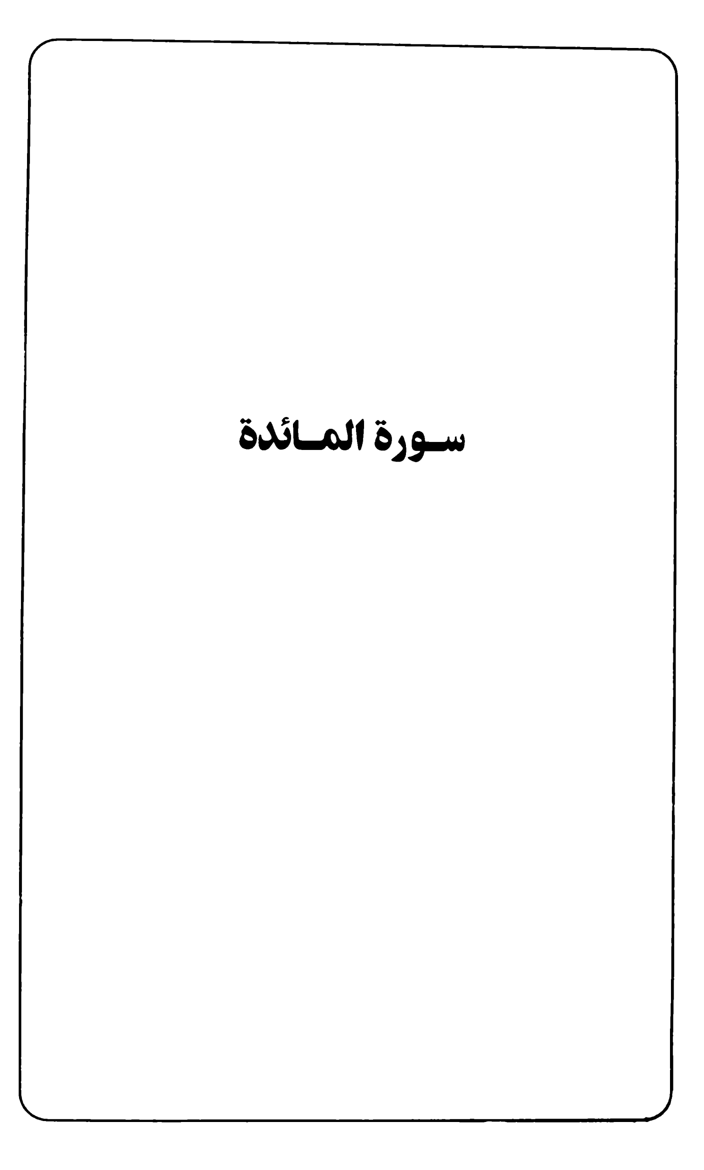
النساء/١٧٦.

[انظر: نفس السورة، آية ١١، في أحكام الإرث.]

١ـ نهج البلاغة، الكتاب ٣١.

٢ـ الوسائل، ج٢، ص٩٥٧، الباب ١٨ من أبواب الأغسال المسنونة، ح١.

٣ـ مطارح الأنظار، ص٢٣٤.



سورة المائدة

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾

المائدة/ ١

الأصل في البيع اللزوم

أقول: المستفاد من كلمات جماعة أنّ الأصل هنا قابل لإرادة معان:

الأوّل: الراجح، احتمله في جامع المقاصد[١]، مستنداً في تصحيحه إلى الغلبة. وفيه: أنّه إن أراد غلبة الأفراد فغالبها ينعقد جائزاً، لأجل خيار المجلس أو الحيوان أو الشرط، وإن أراد غلبة الأزمان فهي لاتنفع في الأفراد المشكوكة مع أنّه لايناسب ما في القواعد[٢] من قوله وإنّما يخرج من الأصل لأمرين: ثبوت خيار، أو ظهور عيب.

الثاني: القاعدة المستفادة من العمومات الّتي يجب الرجوع إليها عند الشكّ في بعض الأفراد أو بعض الأحوال. وهذا حسن لكن لايناسب ماذكره في التذكرة[٣] في توجيه الأصل.

الثالث: الاستصحاب، ومرجعه إلى أصالة عدم ارتفاع أثر العقد بمجرّد فسخ

١ـ جامع المقاصد، ج٤، ص٢٨٢ .

٢ـ قواعد الأحكام، ج١، ص١٤١.

٣ـ التذكرة، ج١، ص٥١٥.

أحدهما، وهذا حسن.

الرابع: المعنى اللّغويّ؛ بمعنى: أنّ وضع البيع وبناءه عرفاً وشرعاً على اللّزوم، وصيرورة المالك الأوّل كالأجنبيّ، وإنّما جعل الخيار فيه حقّاً خارجيّاً لأحدهما، أو لهما يسقط بالإسقاط، وبغيره. وليس البيع كالهبة الّتي حكم الشارع فيها بجواز رجوع الواهب بمعنى كونه حكماً شرعيّاً له أصلاً وبالذات بحيث لايقبل الإسقاط... .

ثمّ: إنّ الأصل بالمعنى الرابع إنّما ينفع مع الشكّ في ثبوت خيار في خصوص البيع؛ لأنّ الخيار حقّ خارجيّ يحتاج ثبوته إلى الدليل. أمّا لو شكّ في عقد آخر من حيث اللّزوم والجواز فلايقتضي ذلك الأصل لزومه؛ لأنّ مرجع الشكّ حينئذٍ إلى الشكّ في الحكم الشرعيّ.

وأمّا الأصل بالمعنى الأوّل: فقد عرفت عدم تماميته. وأمّا بمعنى الاستصحاب فيجري في البيع وغيره إذا شكّ في لزومه وجوازه. وأمّا بمعنى القاعدة فيجري في البيع، وغيره؛ لأنّ أكثر العمومات الدالّة على هذا المطلب يعمّ غير البيع، وقدأشرنا في مسألة المعاطاة إليها، ونذكرها هنا تسهيلاً على الطالب.

فمنها: قوله تعالى: ﴿**أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**﴾ دلّ على وجوب الوفاء: بكلّ عقد. والمراد بالعقد: مطلق العهد، كما فسّر به في صحيحة ابن سنان المرويّة في تفسير عليّ بن إبراهيم[1]، أو مايسمّى عقداً لغة وعرفاً. والمراد بوجوب الوفاء: العمل بما اقتضاه العقد في نفسه بحسب الدلالة اللّفظيّة، نظير الوفاء بالنذر.

فإذا دلّ العقد مثلاً على تمليك العاقد ماله، من غيره، وجب العمل بما يقتضيه التمليك، من ترتيب آثار ملكيّة ذلك الغير له، فأخذه من يده بغير رضاه والتصرّف فيه كذلك نقض لمقتضى ذلك العهد فهو حرام، فإذاً حرم بإطلاق الآية جميع مايكون نقضاً لمضمون العقد.

١ـ تفسير القمّي، ج١، ص١٦٠.

ومنها: التصرفات الواقعة بعد فسخ المتصرّف من دون رضاء صاحبه، كان هذا لازماً مساوياً للزوم العقد، وعدم انفساخه بمجرّد فسخ أحدهما، فيستدلّ بالحكم التكليفيّ على الحكم الوضعيّ أعني فساد الفسخ من أحدهما بغير رضاء الآخر، وهو معنى اللّزوم، بل قد حقّق في الأصول أن لامعنى للحكم الوضعيّ، إلاّ ما انتزع من الحكم التكليفيّ.

وممّا ذكرنا ظهر ضعف ما قيل: من أنّ معنى وجوب الوفاء بالعقد: العمل بما يقتضيه من لزوم وجواز، فلايتمّ الإستدلال به على اللّزوم.

توضيح الضعف: أنّ اللّزوم والجواز من الأحكام الشرعيّة للعقد، وليسا من مقتضيات العقد في نفسه، مع قطع النظر عن حكم الشارع. نعم، هذا المعنى أعني: وجوب الوفاء بما يقتضيه العقد في نفسه، يصير بدلالة الآية حكماً شرعيّاً للعقد مساوياً للّزوم.

وأضعف من ذلك: ما نشأ من عدم التفطّن لوجه دلالة الآية على اللّزوم مع الاعتراف بأصل الدلالة لمتابعة المشهور. وهو أنّ المفهوم من الآية عرفاً حكمان: تكليفيّ، ووضعيّ. وقد عرفت أن ليس المستفاد منها، إلاّ حكم واحد تكليفيّ يستلزم حكماً وضعيّاً.

ومن ذلك يظهر لك الوجه في دلالة قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾[1] على اللّزوم؛ فإنّ حلّيّة البيع الّتي لايراد منها إلاّ حلّيّة جميع التصرّفات المترتّب عليه، الّتي منها ما يقع بعد فسخ أحد المتبايعين بغير رضاء الآخر مستلزمة لعدم تأثير ذلك الفسخ، وكونه لغواً غير مؤثّر.

ومنه يظهر وجه الاستدلال على اللّزوم بإطلاق حلّيّة أكل المال بالتجارة عن تراض؛ فإنّه يدلّ على أنّ التجارة سبب لحلّيّة التصرّف بقول مطلق، حتّى بعد فسخ أحدهما من دون رضاءِ الآخر، فدلالة الآيات الثلاث على أصالة اللّزوم على نهج

١ـ البقرة/٢٧٥.

واحد، لكن يمكن أن يقال: إنّه إذا كان المفروض، الشكّ في تأثير الفسخ في رفع الآثار الثابتة بإطلاق الآيتين الأخيرتين، لم يمكن التمسّك في رفعه، إلاّ بالاستصحاب ولا ينفع الإطلاق.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَلَاتَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾[١] دلّ على حرمة الأكل بكلّ وجه يسمّى باطلاً عرفاً. وموارد ترخيص الشارع ليس من الباطل، فإنّ أكل المارّة من ثمرة الأشجار الّتي تمرّ بها باطل لولا إذن الشارع الكاشف عن عدم بطلانه، وكذلك الأخذ بالشفعة والخيار؛ فإنّ رخصة الشارع في الأخذ بهما يكشف عن ثبوت حقّ لذوي الخيار والشفعة. وما نحن فيه من هذا القبيل؛ فإنّ أخذ مال الغير وتملّكه من دون إذن صاحبه باطل عرفاً.

نعم، لودلّ الشارع على جوازه كما في العقود الجايزة بالذات، أو بالعارض، كشف ذلك عن حقّ للفاسخ متعلّق بالعين[٢].

خيار الغبن

مسألة: اختلف أصحابنا في كون هذا الخيار على الفور أو على التراخي على قولين: واستند للقول الأوّل، وهو المشهور: ظاهراً إلى كون الخيار على خلاف الأصل، فيقتصر فيه على المتيقّن. وقرّره في جامع المقاصد: بأنّ العموم في أفراد العقود يستتبع عموم الأزمنة، وإلاّ لم ينتفع بعمومه[٣]، انتهى... .

أقول: فيمكن الخدشة في جميع الوجوه: .... .

وأمّا ما ذكره في جامع المقاصد من عموم الأزمنة، فإن أراد به عمومها المستفاد من إطلاق الحكم بالنسبة إلى زمانه الراجع بدليل الحكمة إلى استمراره في جميع الأزمنة، فلايخفى أنّ هذا العموم في كلّ فرد من موضوع الحكم تابع لدخوله تحت

١ـ البقرة/١٨٨.

٢ـ الخيارات (المكاسب)، ص٢١٤.

٣ـ جامع المقاصد، ج٤، ص٣٨.

العموم، فإذا فرض خروج فرد منه فلايفرق فيه بين خروجه عن حكم العامّ دائماً، أو في زمان مّا؛ إذ ليس في خروجه دائماً زيادة تخصيص في العامّ حتّى يقتصر عند الشكّ فيه على المتيقّن، نظير ما إذا ورد تحريم فعل بعنوان العموم، وخرج منه فرد خاصّ من ذلك الفعل، لكن وقع الشكّ في أنّ ارتفاع الحرمة عن ذلك الفرد مختصّ ببعض الأزمنة، أو عامّ لجميعها، فإنّ اللاّزم هنا استصحاب حكم الخاصّ أعني الحلّيّة، لا الرجوع في ما بعد الزمان المتيقّن إلى عموم التحريم. وليس هذا من معارضة العموم للاستصحاب. والسرّ فيه، ماعرفت من تبعيّة العموم الزمانيّ للعموم الأفراديّ. فإذا فرض خروج بعضها، فلامقتضى للعموم الزمانيّ فيه حتّى يقتصر فيه من حيث الزمان على المتيقّن، بل الفرد الخارج واحد، دام زمان خروجه أو انقطع.

نعم، لو فرض إفادة الكلام للعموم الزمانيّ على وجه يكون الزمان مكثّراً لأفراد العامّ، بحيث يكون الفرد في كلّ زمان مغايراً له في زمان آخر، كان اللاّزم بعد العلم بخروج فرد في زمان مّا الاقتصار على المتيقّن؛ لأنّ خروج غيره من الزمان مستلزم لخروج فرد آخر من العامّ، غير ما علم خروجه، كما إذا قال المولى لعبده: «أكرم العلماء في كلّ يوم»، بحيث كان إكرام كلّ عالم في كلّ يوم واجباً مستقلاّ غير إكرام ذلك العالم في اليوم الآخر.

فإذا علم بخروج زيد العالم، وشكّ في خروجه عن العموم يوماً، أو أزيد، وجب الرجوع في ما بعد اليوم الأوّل إلى عموم وجوب الإكرام،لا إلى استصحاب عدم وجوبه، بل لو فرضنا عدم وجود ذلك العموم، لم يجز التمسّك بالاستصحاب، بل يجب الرجوع إلى أصل آخر.

كما أنّ في الصورة الأُولى لو فرضنا عدم حجّيّة الاستصحاب، لم يجز الرجوع إلى العموم. فما أوضح الفرق بين الصورتين.

ثمّ: لايخفى أنّ مناط هذا الفرق ليس كون عموم الزمان في الصورة الأُولى من الإطلاق المحمول على العموم بدليل الحكمة، وكونه في الصورة الثانية عموماً لغويّاً، بل المناط كون الزمان في الأُولى ظرفاً للحكم، وإن فرض عمومه لغويّاً، فيكون

الحكم فيه حكماً واحداً مستمراً لموضوع واحد، فيكون مرجع الشكّ فيه إلى الشكّ في استمرار حكم واحد وانقطاعه فيستصحب. والزمان في الثانية مكثّر لأفراد موضوع الحكم، فمرجع الشكّ في وجود الحكم في الآن الثاني إلى ثبوت حكم الخاصّ لفرد من العامّ مغاير للفرد الأوّل. ومعلوم أنّ المرجع فيه إلى أصالة العموم؛ فافهم. واغتنم.

وبذلك يظهر فساد دفع كلام جامع المقاصد[١]، بأنّ آية: ﴿أوفوا﴾ وغيرها مطلقة، لاعامّة فلاتنافي الاستصحاب إلاّ أن يدّعى أنّ العموم الإطلاقيّ لايرجع إلاّ إلى العموم الزماني على الوجه الأوّل.

فقد ظهر أيضاً ممّا ذكرنا ـ من تغاير موردي الرجوع إلى الاستصحاب، والرجوع إلى العموم ـ فساد ماقيل[٢] في الأُصول: من أنّ الاستصحاب قد يخصّص العموم، ومثّل له بالصورة الأُولى زعماً منه أنّ الاستصحاب قد خصّص العموم، وقد عرفت أنّ مقام جريان الاستصحاب لايجوز فيه الرجوع إلى العموم ولو على فرض عدم الاستصحاب. ومقام جريان العموم لايجوز الرجوع إلى الاستصحاب ولو على فرض عدم العموم؛ فليس شيء منهما ممنوعاً بالآخر في شيء من المقامين.

إذا عرفت هذا، فما نحن فيه من قبيل الأوّل؛ لأنّ العقد المغبون فيه إذا خرج عن عموم وجوب الوفاء، فلافرق بين عدم وجوب الوفاء به في زمان واحد، وبين عدم وجوبه رأساً، نظير العقد الجائز دائماً، فليس الأمر دايراً بين قلّة التخصيص وكثرته، حتّى يتمسّك بالعموم فيما عدا المتيقّن. فلو فرض عدم جريان الاستصحاب في الخيار على ما سنشير إليه، لم يجز التمسّك بالعموم أيضاً... .

ثمّ: إنّه بنى بعض المعاصرين المسألة على مالامحصّل له، فقال ما لفظه: إنّ المسألة مبتنية على أنّ لزوم العقد معناه: أنّ أثر العقد مستمرّ إلى يوم القيامة، وأنّ عموم الوفاء

١ـ جامع المقاصد، ج٤، ص٣٨.

٢ـ القائل هو السيّد بحر العلوم ـ قدس سرّه ـ، في فوائده الأصوليّة.

بالعقود عموم زمانيّ للقطع بأن ليس المراد من الآية الوفاء بالعقود آنامّا، بل على الدوام وقد فهم المشهور منها ذلك، باعتبار أنّ الوفاء بها هو العمل بمقتضاها، ولاريب أنّ مفاده عرفاً، وبحسب قصد المتعاقدين الدوام. فإن دلّ دليل على ثبوت الخيار من ضرر أو إجماع أو نصّ في ثبوته في الماضي أو مطلقاً، بناءاً على الإهمال، لا الإطلاق في الأخبار، فيكون استثناء من ذلك العامّ، ويبقى العام على عمومه كاستثناء أيّام الإقامة، والثلاثين، ووقت المعصية، ونحوها من حكم السفر، أو أنّ اللّزوم ليس كالعموم، و إنّما يثبت ملكاً سابقاً، ويبقى حكمه مستصحباً إلى المزيل؛ فتكون المعارضة بين الاستصحابين. والثاني وارد على الأوّل، فيقدّم عليه. والأوّل أقوى؛ لأنّ حدوث الحادث مع زوال العلّة السابقة يقضي بعدم اعتبار السابق. أمّا مع بقائها فلايلغو اعتبار السابق،[1] انتهى.

ولايخفى، أنّ ما ذكره من المبنى للرجوع إلى العموم؛ وهو استمرار اللّزوم مبنيّ لطرح العموم، والرجوع إلى الاستصحاب.

وأمّا ما ذكره أخيراً لمبنى الرجوع إلى الاستصحاب وحاصله: أنّ اللّزوم، إنّما يثبت بالاستصحاب، فإذا ورد عليه استصحاب الخيار قدّم عليه. ففيه: أنّ الكلّ متّفقون على الاستناد في أصالة اللّزوم إلى عموم آية الوفاء، وإن أمكن الاستناد فيه إلى الاستصحاب أيضاً، فلاوجه للإغماض عن الآية، وملاحظة الاستصحاب المقتضي للزوم، مع استصحاب الخيار[2].

سقوط خيار المجلس

مسألة: لاخلاف ظاهراً في سقوط هذا الخيار باشتراط سقوطه في ضمن العقد. وعن الغنية[3]، الإجماع عليه. ويدلّ عليه قبل ذلك، عموم المستفيض: «المؤمنون» أو

١- انظر: الجواهر، ج٢٢، ص٢١١، كتاب المعاطاة.

٢- الخيارات (المكاسب)، ص٢٤٢.

٣- الغنية (الجوامع الفقهية)، ص٥٨٧.

«المسلمون عند شروطهم»[١].

وقد يتخيّل معارضته بعموم أدلّة الخيار، ويرجّح على تلك الأدلّة بالمرجّحات، وهو ضعيف؛ لأنّ الترجيح من حيث الدلالة والسند مفقود. وموافقة عمل الأصحاب، لايصير مرجّحاً بعد العلم بانحصار مستندهم في عموم أدلّة الشروط، كما يظهر من كتبهم.

ونحوه في الضعف، التمسّك بعموم: ﴿أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ﴾؛ بناءاً على صيرورة شرط عدم الخيار كالجزء من العقد الّذي يجب الوفاء به، إذ فيه أنّ أدلّة الخيار أخصّ، فيخصّص بها العموم، بل الوجه مع انحصار المستند في عموم دليل الشروط، عدم نهوض أدلّة الخيار للمعارضة؛ لأنّها مسوقة لبيان ثبوت الخيار بأصل الشرع، فلاينافي سقوطه بالمسقط الخارجيّ، وهو الشرط لوجوب العمل به شرعاً، بل التأمّل في دليل الشرط يقضي بأنّ المقصود منه رفع اليد عن الأحكام الأصليّة الثابتة للمشروطات قبل وقوعها في حيّز الاشتراط، فلاتعارضه أدلّة تلك الأحكام، فحاله حال أدلّة وجوب الوفاء بالنذر، والعهد في عدم مزاحمتها بأدلّة أحكام الأفعال المنذورة لولا النذر[٢].

اختصاص خيار الحيوان بالمشتري

مسألة: المشهور اختصاص هذا الخيار بالمشتري، حكي عن الشيخين[٣] والصدوقين[٤] والإسكافي[٥] وابن حمزة[٦] والشاميين الخمسة[٧]، والحلبيّين

١ـ الوسائل، ج١٢، ص٣٥٣، الباب ٦ من أبواب الخيار، ح١ و ٥.

٢ـ الخيارات (المكاسب)، ص٢٢٠.

٣ـ الشيخ المفيد في المقنعة، ص٩١؛ والشيخ الطوسي في النهاية، ص٢٠٠.

٤ـ محمّد بن علي الصدوق في المقنع، ص١٢٣.

٥ـ نقله عنه في المختلف، ج١، ص٦٤.

٦ـ الوسيلة، ص٧٠٧.

٧ـ هم: الشهيد الأوّل، والثاني،والمحقّق الكركيّ وأبو الصلاح الحلبي، والقاضي إبن البرّاج، «الشهيد الأوّل والثاني في اللّمعة الدمشقيّة، ج٣، ص٤٥٠؛ والمحقّق الكركي في جامع المقاصد، ج٤، ص٢٩١؛ وأبو الصلاح الحلبي في الكافي في الفقه، ص٣٥٣؛ والقاضي إبن البرّاج في المهذّب، ج١، ص٣٥٣».

الستّة[١]، ومعظم المتأخّرين، وعن الغنية[٢] وظاهر الدروس[٣] الإجماع عليه؛ لعموم قوله ـ عليه السلام ـ: «إذا افترقا وجب البيع»[٤]؛ خرج المشتري وبقي البائع، بل لعموم ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾، بالنسبة إلى ماليس فيه خيار المجلس بالأصل، أو بالاشتراط، ويثبت الباقي بعدم القول بالفصل[٥].

المسابقة لازمة أو جائزة؟

ثمّ: إنّه يظهر من المختلف[٦] في مسألة أنّ المسابقة لازمة أو جائزة: أنّ الأصل عدم اللّزوم، ولم يرد من تأخّر عنه، إلاّ بعموم قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾؛ ولم يكن وجه صحيح لتقرير هذا الأصل. نعم، هو حسن في خصوص المسابقة، وشبهه ممّا لايتضمّن تمليكاً أو تسليطاً ليكون الأصل بقاء ذلك الأثر، وعدم زواله بدون رضاء الطرفين[٧].

تقديم الايجاب على القبول

مسألة: الأشهر كما قيل[٨]: لزوم تقديم الإيجاب على القبول...، ولعلّه الأصل بعد حمل آية وجوب الوفاء على العقود المتعارفة كإطلاق البيع، والتجارة في الكتاب والسنّة[٩].

١ـ والظاهر أنّهم الحلّيين الستّة كما في أعلام المكاسب، ص٥٢، وهم: إبن إدريس الحلّي والعلاّمة والمحقّق ويحيى ابن سعيد والفاضل جمال الدين وفخرالمحقّقين، «إبن إدريس في السرائر، ج٢، ص٢٧٩؛ والعلاّمة في المختلف، ج٥، ص٦٤؛ ويحيى ابن سعيد في الجامع للشرايع، ص٢٤٧؛ والمحقّق في شرائع الإسلام، ج٢، ص٢٢؛ والفاضل جمال الدين في التنقيح، ج٢، ص٤٤؛ وفخرالمحققين في الايضاح، ج١، ص٤٨٣.

٢ـ الغنية (الجوامع الفقهيّة)، ص٥٢٥.

٣ـ الدروس، ج٣، ص٢٧٢.

٤ـ الوسائل، ج١٨، ص٩، الباب ٢ من أبواب الخيار، ح[٢٣٠٢١] ٤.

٥ـ الخيارات (المكاسب)، ص٢٢٤.

٦ـ المختلف، ج٦، ص٢٥٥.

٧ـ الخيارات (المكاسب)، ص٢١٦.

٨ـ الجواهر، ج٢، ص٢٥٤.

٩ـ كتاب البيع (المكاسب)، ص٩٦.

اشتراط التنجيز في العقد

ويتلو هذا الوجه في الضعف ماقيل: من أنّ ظاهر ما دلّ على سببيّة العقد ترتّب مسبّبه عليه حال وقوعه، فتعليق أثره بشرط من المتعاقدين مخالف لذلك.

وفيه: بعد الغضّ عن عدم انحصار أدلّة الصحّة، واللّزوم في مثل قوله تعالى: ﴿أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ﴾؛ لأنّ دليل حلّيّة البيع، وتسلّط الناس على أموالهم كاف في إثبات ذلك أنّ العقد سبب لوقوع مدلوله، فيجب الوفاء به على طبق مدلوله، فليس مفاد: ﴿أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ﴾ إلاّ مفاد ﴿أَوْفُوا بِالْعَهْدِ﴾[1] في أنّ العقد كالعهد إذا وقع على وجه التعليق، فترتّب تحقّق المعلّق عليه في تحقّق المعلّق لايوجب عدم الوفاء بالعهد... .

ثمّ الأضعف من الوجه المتقدّم، التمسّك في ذلك بتوقيفيّة الأسبّاب الشرعيّة الموجبة لوجوب الاقتصار فيها على المتيقنّ، وليس إلاّ العقد العاري عن التعليق؛ إذ فيه: أنّ إطلاق الأدلّة مثل «حلّيّة البيع»، و«تسلّط الناس على أموالهم»، و«حلّ التجارة عن تراض»، و «وجوب الوفاء بالعقود»، وأدلّة سائر العقود، كاف في التوقيف.

وبالجملة: فإثبات هذا الشرط في العقود مع عموم أدلّتها، ووقوع كثير منها في العرف على وجه التعليق بغير الإجماع محقّقاً أو منقولاً، مشكل[2].

القول في الإجازة والردّ

أمّا الكلام في الإجازة فيقع تارة في حكمها، وشروطها، وأُخرى في المجيز، وثالثة في المجاز.

أمّا حكمها، فقد اختلف القائلون بصحّة الفضوليّ بعد اتّفاقهم على توقّفها على الإجازة في كونها كاشفة...، أو ناقلة...، فالأكثر على الأوّل؛ واستدلّ عليه كما

١ـ الاسراء/٣٤.

٢ـ كتاب البيع (المكاسب)، ص١٠٠.

عن جامع المقاصد[1]، والروضة[2]، بأنّ العقد سبب تامّ في الملك، لعموم قوله تعالى: ﴿أوْفُوا بِالعُقُودِ﴾؛ وتمامه في الفضوليّ إنّما يعلم بالإجازة، فإذا أجاز تبيّن كونه تامّاً، فوجب ترتّب الملك عليه، وإلاّ لزم أن لايكون الوفاء بالعقد خاصّة، بل به مع شيء آخر، وبأنّ الإجازة متعلّقة بالعقد رضاً بمضمونه، وليس إلاّ نقل العوضين من حينه... .

ويرد على الوجه الأوّل: أنّه إن أُريد بكون العقد سبباً تامّاً، كونه علّة للنقل إذا صدر عن رضا المالك فهو مسلّم، إلاّ أنّ بالإجازة لايعلم تمام ذلك السبب، ولايتبيّن كونه تامّاً، إذ الإجازة لاتكشف عن مقارنة الرضا. غاية الأمر، أنّ لازم صحّة عقد الفضوليّ كونها قائمة مقام الرضا المقارن، فيكون لها مدخل في تماميّة السبب كالرضا المقارن، فلامعنى لحصول الأثر قبلها... .

ويرد على الوجه الثاني: أوّلاً: أنّ الإجازة وإن كانت رضاً بمضمون العقد، إلاّ أنّ مضمون العقد ليس هو النقل من حينه حتّى يتعلّق الإجازة والرضا بذلك النقل المقيّد بكونه في ذلك الحال، بل هو نفس النقل مجرّداً عن ملاحظة وقوعه في زمان، وإنّما الزمان من ضروريّات إنشائه؛ فإنّ قول العاقد «بعتُ» ليس نقلت من هذا الحين، وإن كان النقل المنشئ به واقعاً في ذلك الحين، فالزمان ظرف للنقل، لاقيد له، فكما أنّ إنشاء مجرّد النقل الّذي هو مضمون العقد في زمان يوجب وقوعه من المنشئ في ذلك الزمان، فكذلك إجازة ذلك النقل في زمان يوجب وقوعه من المجيز في زمان الإجازة، وكما أنّ الشارع إذا أمضى نفس العقد وقع النقل من زمانه، فكذلك إذا أمضى إجازة المالك، وقع النقل من زمان الإجازة، ولأجل ماذكرنا لم يكن مقتضى القبول وقوع الملك من زمان الإيجاب، مع أنّه ليس إلاّ رضاً بمضمون الإيجاب، فلو كان مضمون الإيجاب النقل من حينه، وكان القبول رضاً بذلك، كان معنى إمضاء الشارع للعقد الحكم بترتّب الأثر من حين الإيجاب؛ لأنّ الموجب ينقل من حينه،

١ـ جامع المقاصد، ج٤، ص٧٣.

٢ـ الروضة البهيّة، ج١، ص١٨١.

والقابل يتقبّل ذلك ويرضى به.... .

وثانياً: انّا لو سلّمنا عدم كون الإجازة شرطاً اصطلاحيّاً ليؤخذ فيه تقدّمه على المشروط، ولا جزء سبب، وإنّما هي من المالك محدثة للتأثير في العقد السابق، وجاعلة له سبباً تامّاً حتّى كأنّه وقع مؤثّراً، فيتفرّع عليه أنّ مجرّد رضا المالك بنتيجة العقد أعني محض الملكيّة من غير التفات إلى وقوع عقد سابق ليس بإجازة؛ لأنّ معنى إجازة العقد: جعله جايزاً نافذاً ماضياً، لكن نقول لم يدلّ دليل على إمضاء الشارع لإجازة المالك على هذا الوجه؛ لأنّ وجوب الوفاء بالعقد تكليف يتوجّه إلى العاقدين كوجوب الوفاء بالعهد والنذر، ومن المعلوم، أنّ المالك لايصير عاقداً أو بمنزلته، إلاّ بعد الإجازة، فلايجب الوفاء إلاّ بعدها، ومن المعلوم، أنّ الملك الشرعيّ يتبع الحكم الشرعيّ فما لم يجب الوفاء، فلاملك.

وممّا ذكرنا، يعلم عدم صحّة الاستدلال للكشف، بدليل وجوب الوفاء بالعقود بدعوى أنّ الوفاء بالعقد والعمل بمقتضاه، هو الالتزام بالنقل من حين العقد. وقس على ذلك ما لو كان دليل الملك عموم: ﴿أَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ﴾[1]؛ فإنّ الملك ملزوم لحلّيّة التصرّف، فقبل الإجازة لايحلّ التصرّف، خصوصاً إذا علم عدم رضا المالك باطناً، أو تردّده في الفسخ والإمضاء.

وثالثاً: سلّمنا دلالة الدليل على إمضاء الشارع لإجازة المالك على طبق مفهومها اللّغوي والعرفيّ، أعني جعل العقد السابق جايزاً ماضياً بتقريب أن يقال: إنّ معنى الوفاء بالعقد العمل بمقتضاه، ومؤدّاه العرفيّ. فإذا صار العقد بالإجازة كأنّه وقع مؤثّراً ماضياً كان مقتضى العقد المجاز عرفاً ترتّب الآثار من حينه، فيجب شرعاً العمل به على هذا الوجه، لكن نقول بعد الإغماض: عن أنّ مجرّد كون الإجازة بمعنى جعل العقد السابق جايزاً نافذاً، لايوجب كون مقتضى العقد ومؤدّاه العرفيّ ترتّب الأثر من حين العقد، كما أنّ كون مفهوم القبول رضا بمفهوم الإيجاب وإمضاء له، لايوجب

١ـ البقرة/٢٧٥.

ذلك حتّى يكون مقتضى الوفاء بالعقد ترتيب الآثار من حين الإيجاب، فتأمل.

إنّ هذا المعنى على حقيقته غير معقول؛ لأنّ العقد الموجود على صفة عدم التأثير يستحيل لحوق صفة التأثير له، لاستحالة خروج الشيء عمّا وقع عليه، فإذا دلّ الدليل الشرعيّ على إمضاء الإجازة على هذا الوجه الغير المعقول، فلابدّ من صرفه بدلالة الاقتضاء إلى إرادة معاملة العقد بعد الإجازة معاملة العقد الواقع مؤثّراً من حيث ترتّب الآثار الممكنة، فإذا أجاز المالك حكمنا بانتقال نماء المبيع بعد العقد إلى المشتري وإن كان أصل الملك قبل الإجازة للمالك، ووقع النماء في ملكه.

والحاصل: أنّه يعامل بعد الإجازة معاملة العقد الواقع مؤثّراً من حينه، بالنسبة إلى ما أمكن من الآثار. وهذا نقل حقيقيّ في حكم الكشف من بعض الجهات[1].

أحكام النكاح

«لو زوّج الصغيرين» الحرّين «غير الأب والجدّ»، فإن قلنا ببطلان النكاح الفضوليّ «كان» لغواً، وإن قلنا بصحّته وقع «موقوفاً»... .

وإن مات أحدهما بعد البلوغ والإجازة، «وبلغ الآخر» الباقي «أُحلف مع الإجازة على عدم» كون الداعي على الإجازة هو «الطمع» في الإرث. وإذا حلف تثبت أحكام الزوجيّة بينه وبين الميّت وأقاربه، «وورث» نصيبه المفروض من تركته، والمستند في ذلك، صحيحة أبي عبيدة الحذّاء المرويّة في الكافي[2]... .

ومقتضى الصحيحة أنّه لو بلغ أحدهما وأجاز لزم العقد من جهته، فيترتّب في حقّه إن كان زوجاً آثار زوجيّة المعقود عليها من تحريم أُختها وأُمّها والخامسة.

ولو أدركت الزوجة وردّت العقد انفسخ من حينه، لامن حين الردّ قبالاً للإجازة على أحد الوجهين، ويترتّب عليها أنّه هل يجوز نكاح أُمّها؟ أم لا؟ وجهان:

من أنّ النكاح في حقّ الزوج كان ثابتاً، فارتفع بفسخ الزوجة، فتحرم الأُمّ؛ لأنها

١ـ كتاب البيع (المكاسب)، ص١٣٢.

٢ـ الكافي، ج٥، ص٤٠١، «باب تزويج الصبيان» من كتاب النكاح، ح ٤.

أُمّ المعقودة بالعقد الصحيح اللازم من طرف الزوج.

ومن أنّ العقد إنّما يتمّ بالطرفين، فإذا لم تجز المرأة العقد فكأنّه لم يقع. وهذا الوجه أقوى؛ لأنّ ما دلّ على تحريم أُمّ المعقودة منصرف إلى عقد ثبت صحّته بينهما في آن مّا، فيحمل قوله ـ عليه السلام ـ في الصحيحة: **«يجوز ذلك عليه إن هو رضي»**، على أنّه يصير صحيحاً لازماً من طرفه ولايجوز له فسخه، لا أنّه يترتّب عليه الأحكام المترتّبة على تحقّق عقد صحيح بينهما، الّتي من جملتها تحريم أُمّ المعقودة.

وبعبارة أُخرى: دلّت الصحيحة على لزوم العقد من طرفه، لاثبوت الزوجيّة، وهي العلاقة المتحقّقة بين الزوجين في حقّه وجريان أحكام المصاهرة في حقّه قبل فسخها من حيث إنّه حينئذ مخاطب بوجوب الوفاء بالعقد، كما يدلّ عليه قوله في الصحيحة: **«يجوز ذلك عليه»**.

ومن جملة آثار هذا العقد الّتي يجب ترتيبها، هو عدم التزويج بأُختها وأُمّها والخامسة. وليس جريان أحكام المصاهرة من جهة دخول المعقود عليها في أفراد الزوجة حتّى يقال: إنّها منصرفة إلى غيرها، بل من جهة حكم: **﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾**؛ وخصوص الفقرة المذكورة في الصحيحة بوجوب ترتيب آثار الزوجيّة المتحقّقة المنجّزة على هذه المعقود عليها وإن لم تكن زوجيّتها متحقّقة منجّزة، ومثل هذا ليس موجوداً بعد فسخ المرأة لارتفاع العقد... .

وتحقيق الكلام في الوجهين:

الأوّل: هو أنّ الزوجيّة المفروض تحقّقها بالنسبة إلى الزوج المجيز، إن أُريد بها مجرّد آثارها الّذي حكم على الزوج بترتّبها قبل الفسخ، فلاريب أنّ الفسخ رافعة لهذه من حينه، ولايلزم منه حرمة أُمّ المعقودة؛ لأنّ حرمة الأُمّ إنّما تثبت في الزوجة، ولم تحصل زوجيته أصلاً. نعم، يثبت على الزوج وجوب ترتيب آثارها في زمان.

وإن أُريد بها تحقّق نفس الزوجيّة بالنسبة إلى الزوج المجيز، ففيه: أنّ الزوجيّة أمر بسيط قائم بطرفين غير قابل للتبعيض. نعم، قد يتبعّض آثارها، كما لو ادّعى رجل

زوجيّة امرأة، فأنكرت وحلفت، فالزوجيّة بهذا المعنى لم تتحقّق من أوّل الأمر بمجرّد إجازة الزوج وإن تحقّق آثارها من أحكام المصاهرة ونحوها.

اللّهمّ إلاّ أن يقال: إنّ من جملة آثار الزوجيّة الّتي يجب ترتيبها بعد الإجازة وقبل الفسخ، هو تحريم الأُمّ مؤبّداً ولو بعد الفسخ، فيجب الالتزام به.

ويمكن دفعه بأنّ الآثار الّتي يجب ترتّبها بحكم ﴿أوْفُوا بِالعُقُودِ﴾ آثار ظاهريّة، حيث إنّ موجب اللّزوم قد تحقّق من الزوج، ولم يعلم بتعقّب الفسخ من الزوجة، فمقتضى امتثال الأمر بالوفاء بالعقود هو ترتيب الآثار في مرحلة الظاهر، ولذا يحكم بأنّ من باع ماله من فضوليّ فلايجوز له الفسخ، بناءاً على أنّ الإجازة كاشفة مع جهله بأنّه سيقع الإجازة أم لا، فيكون المراد من رفع الفسخ، رفع هذه الآثار الظاهريّة، والكشف عن عدمها واقعاً.

وصرّح في الكشف ـعلى ماحكيـ بأنّ تحريم الأُمّ والأُخت على الزوج المجيز قبل الفسخ، من حيث احتمال كونهما أُمّ الزوجة وأُختها في الواقع، بأن تجيز الزوجة فتكشف إجازتها عن ذلك، وكذا حرمة تصرّف من باع ماله من فضوليّ فيه؛ لاحتمال كونه مال الغير، فيكون مردّداً بين ماله ومال الغير، فيكون التحريم من باب المقدّمة[1].

وهو ضعيف مخالف لأصالة بقائه على ملكه، وعدم الإجازة. وكذا فيما نحن فيه، لكنّ الفرق بين مقالة كشف اللّثام وبين ما قلنا لايخفى، فإنّ ما ذكرناه لادخل له بحديث المقدّمة واشتباه الحرام بغيره، بل من جهة أنّ العرف يفهمون من ﴿أوْفُوا بِالعُقُودِ﴾ وجوب الوفاء على من تحقّق منه شرائط لزوم العقد بعد تحقّق نفس العقد، نظيره ما إذا نذر أحد مالاً لزيد إن حصل له ولد، فقبل حصول الولد قيل بعدم جواز إتلاف المال؛ لاحتمال حصول الولد له فيكون لزيد؛ وإتلافه منافٍ لوجوب الوفاء بالنذر، فتدبّر .

١ـ كشف اللّثام، ج٢، ص٣٦.

وممّا يؤيّد ما ذكرنا تصريح الصحيحة المذكورة بوجوب عزل الإرث لهذا المتوقّع إجازته، مع الشكّ في أنّه سيجيز ويحلف أم لا[١]ـ[٢].

الفرق بين المسألة الأُصوليّة والقاعدة الفقهيّة

فالتحقيق في الفرق بينهما هو: أنّ المسألة الأُصوليّة عبارة عن كلّ قاعدة يبتنى عليها الفقه، أعني معرفة الأحكام الكلّيّة الصادرة من الشارع، ومهّدت لذلك؛ فهي بعد اتقانها وفهمها عموماً، أو خصوصاً مرجع للفقيه في الأحكام الفرعيّة الكلّيّة، سواء بحث فيها عن حجّيّة شيء أم لا. وكلّ قاعدة متعلّقة بالعمل ليست كذلك فهي فرعيّة، سواء بحث فيها عن حجّيّة شيء أم لا. ومن خواصّ المسألة الأُصوليّة أنّها لاتنفع في العمل ما لم تنضمّ إليه صرف قوّة الاجتهاد واستعمال ملكته، فلاتفيد المقلّد؛ بخلاف المسائل الفروعيّة، فإنّها إذا أتقنها المجتهد على الوجه الّذي استنبطها من الأدلّة جاز إلقائها إلى المقلّد ليعمل بها... .

وأمّا ما يرى من رجوع الفقهاء في الموارد إلى القواعد ـ مثل قاعدة اللّزوم وقاعدة الصحّة ونحوهما ـ فلايعنون بها الأحكام الفرعيّة المرادة من هذه العمومات، بل المراد بها نفس العمومات ـ الّتي هي ـ القابلة للرجوع إليها عند الشكّ.

وأمّا مدلول هذه العمومات والمستنبط منها بعد الاجتهاد والنظر في تلك العمومات، ومعارضها، ومايصلح أن يخصّصها ونحو ذلك، فهي قاعدة لاتنفع إلاّ في العمل، وينبغي أن تلقى إلى المقلّد وتكتب في رسائل التقليد. مثلاً إذا لاحظ الفقيه قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ واستنبط قاعدة وجوب الوفاء بكلّ العقود، أو ببعضها ـ على حسب مايكشف له بعد ملاحظة المعارضات والمخصّصات أنّه مراد اللّه سبحانه وتعالى من هذا العموم ـ فلاريب أنّ هذه القاعدة قاعدة عمليّة تُلقى إلى المقلّد ولايصحّ أن يكون مرجعاً في مسألة، وإنّما المرجع في المسألة المشكوك فيها هو

١ـ الكافي، ج٥، ص١٠٤٠١، «باب تزويج الصبيان» من كتاب النكاح، ح٤.

٢ـ كتاب النكاح (المتاجر، ج٢)، ص٢٩٠؛ طبعة المؤتمر، ص١٥٥.

العموم الدالّ على هذه القاعدة. وهذا بخلاف الرجوع إلى قاعدة اليقين أو الاحتياط في مقام الشكّ أو التمسّك بالخبر الواحد، فإنّ شيئاً من ذلك ليس رجوعاً إلى عموم قوله ـ عليه السلام ـ: **«لاتنقض»** ولا إلى عموم قوله ـ عليه السلام ـ: **«احتط لدينك»**[1] ولا إلى عموم أدلّة حجّيّة الخبر الواحد، إذ لم يقع شكّ في تخصيص هذه العمومات حتّى يرجع إلى عمومها.

فتبيّن أنّ حال قوله ـ عليه السلام ـ: **«لاتنقض اليقين»**[2] مثلاً حال أدلّة حجّيّة الخبر الواحد في أنّ المجتهد بعد ما فهم مراد اللّه سبحانه منها عموماً أو خصوصاً فيصير المراد منها مرجعاً للأحكام الشرعيّة عند الشكّ، بخلاف **﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾**؛ فإنّ المرجع في الحقيقة أصالة الحقيقة، وعدم التخصيص الثابتة في نفس الآية، لافي المعنى المراد منها.

وإن أبيت إلاّ عن أنّ المرجع في موارد الاستصحاب ليس إلاّ نفس قوله ـ عليه السلام ـ: **«لاتنقض اليقين»** فهو نفس المرجع لادليله منعنا على هذا الوجه كون المرجع في إثبات حكم العقد المشكوك وجوب الوفاء به هي الآية؛ لأنّ الشكّ في وجوب الوفاء بهذا العقد الخاصّ راجع إلى الشكّ في شمول الآية؛ فالدليل في الحقيقة على وجوب الوفاء بما شكّ في شمول الآية هو ما دلّ على وجوب الحكم بالشمول في العمومات اللّفظيّة عند الشكّ في خروج بعض الأفراد ، وهذا غير جار في الرجوع إلى **«لاتنقض»** في موارد الاستصحاب.

والحاصل: أنّ **«لاتنقض»** في مرتبة فوق مرتبة **﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾** فإن اعتبرت الآية مرجعاً كان **«لاتنقض»** دليل المرجع، وإن كان **«لاتنقض»** مرجعاً كان دليل اعتبار ظاهر الآية مرجعاً في مقام الشكّ، لانفسها. والسرّ في ذلك: أنّ الشكّ الموجب للرجوع إلى **«لاتنقض»** غير الشكّ الموجب للرجوع إلى عموم الآية، فافهم واغتنم[3].

١ـ **الوسائل**، ج١٨، ص١٢٣، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ح٤١ .
٢ـ **الوسائل**، ج١٦، ص١٧٥، الباب الأوّل من أبواب نواقض الوضوء، ح ١.
٣ـ **رسالة في تسامح أدلّة السنن** (رسائل فقهيّة) طبعة المؤتمر، ص١٤٦.

قبول الموصى له

وكيف كان، فالاحتمالات في القبول أربعة... .

الثالث: كونه كاشفاً وهو المنسوب إلى الأكثر[١] تارة، وإلى المشهور[٢]، أخرى، لكنّه مخالف لظاهر إطلاق الأكثر، بل الكلّ[٣]؛ لكونه عقداً... [و] حاصل ما اعتمدوه في الكشف أُمور:... .

الثاني: ما استدلّ به غير واحد[٤] من ظواهر إطلاقات انتقال المال إلى الموصى له بمجرّد الموت من دون توقّف على أمر آخر، وهي وإن لم تتضمّن اشتراط القبول، إلاّ أنّه خرج منها صورة عدم القبول.

والظاهر بناء هذا الاستدلال على الفراغ عن ضعف القول الثالث، وإلاّ فالمتيقّن خروجه منها صورة الردّ، لامطلق عدم القبول.

ويرد عليه ـ بعد ظهور كون تلك الأدلّة مسوقة لبيان حكم الوصيّة بعد الفراغ عن إحراز مايعتبر فيها من شرائط الموصي والموصى له والموصى به ـ: أنّ مقتضى الجمع بين تلك الإطلاقات، وأدلّة اعتبار القبول بتقييدها بها، هو القول بأضعف الوجهين في الكشف، وهو لزوم الوصيّة المتعقّبة بالقبول المستلزم لترتيب أحكام تملّك الموصى له، إذا علم تحقّق هذا القيد فيما بعد.

أمّا على القول بالكشف الحكميّ، والنقل الحقيقيّ، فاللاّزم تقييد لزومه بما بعد القبول، ودعوى قيام الدليل الخارجيّ على حكم الكشف بعد تحقّق هذا الجزء الأخير للعلّة التامّة، والمفروض انتفاؤه في المقام، فافهم؛ فإنّه لايخلو عن دقّة.

توضيح المطلب على وجه يظهر منه حال القبول في سائر العقود وفي هذا العقد، وحال الإجازة في عقد الفضولي: أنّ ظاهر ﴿أوْفُوا بِالعُقُودِ﴾، بل ﴿وَأحَلَّ اللّهُ

١ـ المسالك، ج١، ص٣٠٦، وقال: هذا القول مختار الأكثر.

٢ـ انظر: الجواهر، ج٢٨، ص٢٥١.

٣ـ كجامع المقاصد، ج١٠، ص١٠؛ والمسالك، ج١، ص٣٠٦، وغيرهما.

٤ـ منهم الجواهر، ج٢٨، ص٢٥٠؛ الحدائق، ج٢٢، ص٣٨٧.

﴿البَيْعَ﴾[1]، و«البيّعان بالخيار»[2]، ونحوهما، ممّا لايدلّ على اللزوم، أو يدلّ على عدمه، هو كون العقد علّة تامّة لتحقّق مدلوله شرعاً.

وحينئذ، فيتوقّف تحقّق مدلوله شرعاً على أمرين:

أحدهما: تحقّق موضوع العقد.

والثاني: الحكم من الشارع بوجوب العمل بمدلوله، فإن انتفى الأوّل كما في الإيجاب المجرّد عن القبول، أو الثاني، كما إذا كان العقد الموجود غير محكوم بوجوب الوفاء، أو مطلق السببيّة بأن فرض تحقّق العقد قبل تشريع سببيّته، أو وجد من الفضوليّ، فلابدّ أن ينظر بعد وجود القبول المحقّق للسبب في الأوّل، وبعد حكم الشارع المحقّق للسبب في الثاني من النظر إلى مدلول ذلك العقد، فإن دلّ على إنشاء ملكيّة مقيّدةٍ بزمان، وفرضنا صحّة ذلك التقييد في ذلك العقد، وجب العمل على طبق مدلوله حتّى لو كان ذلك الزمان متقدّماً على زمان تحقّق العقديّة، أو زمان الحكم بالسببيّة؛ لأنّ هذا مقتضى الوفاء بالعقد، فيترتّب الآثار من ذلك الزمان، وليس هذا من الكشف، كما لايخفى.

أمّا إذا كان الملكيّة المنشأة غير مقيّدة بزمان، بل كان الزمان زمان الإنشاء، كان ترتّب الآثار من زمان تحقّق السبب والحكم بسببيّته.

فظهر من ذلك أنّ القبول الراجع إلى الإيجاب السابق للتمليك المطلق، والإجازة اللاّحقة للعقد السابق المفيد للتمليك، لايوجبان إلاّ ترتّب الآثار من حينهما، لا من زمان متعلّقهما.

وأمّا الوصيّة فلمّا كانت عقداً متضمّناً لتراضي الموصي والموصى له على التملّك من حين الموت دون التملّك المطلق، كان الوفاء به بعد القبول عبارة عن ترتّب آثار ملك الموصى له من حين الموت مع كون الملك قبل القبول ملكاً واقعيّاً لغيره، وهذا معنى الكشف الحكميّ الّذي هو أقوى الوجهين في إجازة العقد الفضوليّ، هذه

١ـ البقرة/٢٧٥.

٢ـ الوسائل، ج١٢، ص٣٤٥، الباب الأوّل من أبواب الخيار، ح١ و ٣.

خلاصة الاستدلال على الكشف.

ويرد عليه: منع كون القبول المتراخي عن الموت راجعاً الى التملّك بمجرّد الموت وإن سلّم أنّه مؤدّى الإيجاب، وأنّ ظاهر القبول تعلّقه بنفس مؤدّى الإيجاب؛ لأنّ الملك بعد الموت قبل القبول كان لغير الموصى له في الواقع، ولايعقل رضى الموصي بصيرورته ملكاً في ذلك الوقت للموصى له؛ لاستحالته عقلاً.

وهذا نظير منفعة العين المستأجرة، وبضع المتمتّع بها فيما بين الإيجاب والقبول، فإنّها مقابلة بجزء من العوض في الإيجاب، مع وقوع قبول المعاوضة على ما عداها؛ لأنّها تبقى على ملك الموجر.

وبالجملة: فالقدر الممكن تعلّق القبول به، هو ملك القابل من حين قبوله، ولذا كان حكم الشارع بعد الإجازة بترتّب أحكام الملك قبلها وبعد العقد، مع كون الملك في هذا الزمان للمالك أمراً تعبّدياً يعبّر عنه بالكشف الحكميّ، ومثل هذا التعبّد غير موجود في العرف حتّى يتعلّق رضا القابل بتملّك ما كان ملكاً لغيره، بمعنى ترتّب أحكام الملك عليه تعبداً عرفياً قد أمضاه الشارع بحكم ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[1].

صيغة النكاح

«و» المشهور أنّه «لابدّ من» أن يكون «الإيجاب والقبول بصيغة الماضي»؛ لأنّها الصريحة في الإنشاء، بخلاف المضارع والأمر، ولأنّ تحقّق الزوجيّة معها متيقّن، ومع غيـ ها مشكوك، فيجب الاقتصار في الفروج ـ المبنيّ أمرها على الاحتياط بحكم العقل والنقل ـ على المتيقّن، ويرد على الأوّل:... .

«و» كيف كان، فاللفظ الصريح في «الإيجاب» فيه لفظان: «زوّجتك، وأنكحتك»؛ لورود الكتاب[2] والسنّة[3] بهما في النكاح... «ولو قال» الرجل:

١ـ كتاب الوصايا (المتاجر، ج٢)، ص٢٥٣؛ طبعة المؤتمر، ص٣٢.

٢ـ النساء/٢٢؛ الأحزاب/٣٧.

٣ـ الوسائل، ج١٤، ص١٩٤، الباب الأوّل من أبواب عقد النكاح وأولياء العقد.

«زوجنيها، فقال: زوّجتك، قيل: صحّ»[1]؛ إمّا لصدق العقد، فيدخل في عموم: ﴿أوفوا بالعقود﴾.... .

«ولو قدّم القبول صحّ» العقد؛ لعموم الوفاء بالعقود، ولما دلّ على التقديم في المتعة[2]، مع صلاحيّة عقده للدوام بالإخلال بالأجل.

مع أنّه يمكن أن يقال ـ بعد ملاحظة أنّ النزاع في جواز التقديم، ليس فيما كان القبول بلفظ «قبلت»، أو «رضيت»؛ للاتّفاق على عدم جواز تقديمهما، بل فيما كان بلفظ منشيء للتزويج، كقوله: «تزوّجتك»، أو «زوّجت نفسي بك» ـ: إنّ عقد النكاح ليس إيجابه مختصّاً بالمرأة؛ لأنّ كلاً منهما يزوّج نفسه من صاحبه وينكح صاحبه، فإنّ لفظ النكاح والتزويج والتزوّج يصلح أن يستعمل كلّ منهما مستنداً إلى كلّ من الرجل والمرأة، قال اللّه سبحانه: ﴿ولاتنكحوا ما نكح آباؤكم﴾[3]؛ وقال: ﴿حتّى تنكح زوجاً غيره﴾[4] ـ[5].

أحكام المصاهرة

«و» كذا تحرم مع بقاء علاقة الزوجيّة ـ ولو بجواز الرجوع في المطلّقة الرجعيّة ـ العقد على «بنت أُختها، إلاّ أن تجيز الخالة، أو العمّة»...؛ وعليه «فإن» عصى في موضع و «فعل بطل» النكاح «على رأي»... «وقف على الإجازة على رأي»... .

أمّا البطلان منجزاً، فهو:

إمّا لرواية عليّ بن جعفر الدالّة على البطلان[6] وإمّا للنهي ـ عنه في الأخبار ـ المقتضي للفساد. وإمّا لأنّ الصحّة في مثل هذا العقد المنهيّ عنه يحتاج إلى دليل

١ـ قاله الشيخ الطوسيّ في المبسوط، ج٤، ص١٩٤.

٢ـ الوسائل، ج١٤، ص٤٦٦، الباب ١٨ من أبواب المتعة.

٣ـ النساء/٢٢.

٤ـ البقرة/٢٣٠.

٥ـ كتاب النكاح (المتاجر، ج٢)، ص٢٧٨؛ طبعة المؤتمر، ص٧٧.

٦ـ الوسائل، ج١٤، ص٣٧٥، الباب ٣٠ من أبواب مايحرم بالمصاهرة، ح٣.

خاصّ غير قوله تعالى: ﴿أوْفُوا بِالعُقُودِ﴾، ﴿وأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذٰلِكُمْ﴾[1]؛ لعدم ثبوت وجوب الوفاء والحلّيّة مع الحكم بالحرمة؛ أمّا الحكم بالحلّيّة فواضح. وأمّا وجوب الوفاء، فلأنّ ماكان ابتداؤه وإحداثه مبغوضاً، يكون البقاء عليه كذلك.

وإمّا لما يستفاد من الروايات الدالّة على صحّة نكاح العبد بدون إذن مولاه ووقوفه على الإجازة المعلّلة، بأنّه: **«لم يعص الله وإنّما عصى سيّده»**[2]؛ وفي بعضها **«إنّ ذلك ليس كإتيان ما حرّم الله عليه من النكاح في عدّة وأشباهه»**[3].

وأمّا الوقوف على الإجازة؛ فلعموم ﴿أوْفُوا بِالعُقُودِ﴾ مع ضعف رواية عليّ بن جعفر، ومنع دلالة النهي على الفساد، ولعدم منافاة الحرمة قبل الرضا لوجوب الوفاء، إلاّ إذا ادّعي أنّ النهي هنا لعدم قابليّة المعقود عليها للعقد كسائر المحرّمات في النكاح وغيره ـ مثل تحريم الأُصول والفروع، وتحريم بيع الخمر وشبهه ـ وهو غير ثابت، بل لايبعد أن يكون النهي هنا لعارض، وهو رضاء العمّة والخالة، وهذا العارض يندفع بالإذن[4].

موارد الإجمال

هداية: الأقرب أنّ التحليل والتحريم المضافين إلى الأعيان كقوله تعالى: ﴿أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الأنْعَامِ﴾ و ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾[5]، لايلازم الإجمال، وقيل بالملازمة، وآخر بالبيان مطلقاً.

واحتجّ الأوّل: إلى أنّ إضافة الحلّ والحرمة إلى نفس العين ليست إضافة حقيقيّة، لامتناع تعلّقها بها، بل إنّما هي إضافة لملابسة بين الحلّ والعين باعتبار الفعل المتعلّق بها ابتداءاً. وحيث إنّ ذلك ممّا لا دليل على تعيينه بعد تعدّده في نفسه يصير مجملاً.

١ـ النساء/٢٤.

٢ـ الوسائل، ج١٤، ص٥٢٣، الباب ٢٤ من أبواب نكاح العبيد والإماء، ح١ و ٢.

٣ـ الوسائل، ج١٤، ص٥٢٣، الباب ٢٤ من أبواب نكاح العبد والإماء، ح٢.

٤ـ رسالة في المصاهرة (المكاسب)، ص٣٩١.

٥ـ النساء/٢٣

واحتجّ الثاني: بأنّ حذف المتعلّق يفيد العموم بعد أنّ الأصل في كلّ كلام، حمله على البيان والإفادة، نظير المطلق الوارد بدون القيد.

والجواب عن الأوّل: فبأنّه ربّما يكون الفعل الرابط بينهما ظاهراً عند أهل الاستعمال، كما هو كذلك في أغلب الموارد التي يتعاطونه أهل العرف في محاوراتهم، كالأكل في المأكول، واللّبس في الملبوس، والشرب في المشروب، ونحوها. فإن أريد الملازمة بمعنى أنّ نفس التركيب مع قطع النظر عن ظهور خارجيّ يقتضي الإجمال، فهو حق. وإن أُريد أنّ الواقع على الإجمال في جميع موارد التركيب، فهو فاسد جداً، لكنّ الانصاف أنّه لم يظهر من القائل بالإجمال غير الشقّ الأوّل من الترديد.

وعن الثاني: فبأنّ حذف المتعلّق، إنّما يفيد العموم بعد البيان في جملة بواسطة إحرازه، أو كان الكلام من الموضوع والمحمول. وأمّا عند عدم إحرازها كذكر الفعل بدون الفاعل، أو العكس، فلاشكّ في إجماله كما نحن بصدده؛ فإنّ المضاف إليه هو الفاعل والموضوع في هذه التراكيب، وأصالة البيان لاتجري بعد العلم بالإجمال عرفاً فلايقاس ذلك بالمطلق.

ثمّ اعلم: أنّ الحلّيّة والحرمة في هذه التراكيب كسائر الأحكام المتعلّقة بموضوعاتها تدور مدار صدق ذلك العنوان الّذي تعلّق به الحكم على وجه لوزال العنوان زال الحكم، إلاّ أن يعلم من دليل خارج عن نفس القضيّة الحمليّة ثبوت الحكم بعد زوال العنوان أيضاً، فيكشف ذلك الدليل عن كون العلّة التامّة للحكم هو حدوث العنوان في أحد الأوقات.

ثمّ إنّه بما ذكرنا ظهر أنّ وجه الإفادة في أمثال هذه التراكيب في مورد إفادتها ليس وضعاً جديداً للهيئة التركيبيّة؛ لعدم الحاجة إليه، والأصل عدمه، بل يكفي في ذلك ملاحظة صحّة الإضافة بواسطة ارتباط حاصل من الحكم والعين من جهة ما هو منسوب إلى الطرفين، كالأكل في ﴿**أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الأَنْعامِ**﴾؛ فإنّ له تعلّقاً بالحلّ من حيث اتّصافه به وبين العين من حيث تعلّقه بها، فيضاف الحلّ بما هو متعلّق لمتعلّقه

مجازاً في الإضافة والإسناد. كما يشهد بما ذكرنا أنّ الذهن إنّما يلتفت إلى هذا المذهب بعد الإلتفات إلى عدم تعلّق سلوك سبيل يقتضيه الوضع من ارتباط الحكم إلى العين بلا واسطة، وهذا ظاهر. وإن زعم بعض الأجلّة[1] تبعاً للمحكي عن الشيخ، والعلاّمة[2] خلافه والله الهادي[3].

[انظر: سورة البقرة، آية ٨٣، في أصالة الصحّة في فعل المسلم؛ وآية ٢٧٥، حول دلالة النهي في المعاملات؛ وآية ١٨١، في أسباب الولاية؛ وسورة النساء، آية ٢٤، في ولاية الأب والجدّ في النكاح؛ وآية ٢٩، حول أصالة اللّزوم في البيع؛ وبحوث حول القرآن وعلومه، حول حكم العمل بظواهر الكتاب.]

﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾

المائدة/٢

حكم بيع العنب ممّن يعمله خمراً

كيف كان، فقد يستدلّ على حرمة البيع ممّن يعلم أنّه يصرف المبيع في الحرام بعموم النهي عن التعاون على الإثم والعدوان.

وقد يستشكل في صدق «الإعانة»، بل يمنع؛ حيث لم يقع القصد إلى وقوع الفعل من المُعان؛ بناءاً على أنّ الإعانة هي فعل بعض مقدّمات فعل الغير بقصد حصوله منه، لامطلقاً.

وأوّل من أشار إلى هذا، المحقّق الثاني في حاشية الإرشاد ـ في هذه المسألة ـ؛ حيث إنّه ـ بعد حكاية القول بالمنع مستنداً إلى الأخبار المانعة ـ، قال: «ويؤيّده قوله تعالى: ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ﴾. ويشكل بلزوم عدم جواز بيع شيء ممّا يعلم عادة

١ـ وهو المحقّق القمّيّ في القوانين، ص٣٣٩.
٢ـ حكاه عنهما السيّد المجاهد، في مفاتيح الأصول، ص٢٢٧.
٣ـ مطارح الأنظار، ص٢٢٦.

التوصّل به إلى محرّم، لو تمّ هذا الاستدلال ـ، فيمنع معاملة أكثر الناس. والجواب عن الآية: المنع من كون محلّ النزاع معاونة، مع أنّ الأصل الإباحة، وإنّما تظهر المعاونة مع بيعه لذلك»[١]، انتهى.

ووافقه في اعتبار القصد في مفهوم الإعانة ـ جماعة من متأخّري المتأخّرين، كصاحب الكفاية[٢] وغيره.

هذا، وربّما زاد بعض المعاصرين[٣] على اعتبار القصد اعتبار وقوع المعان عليه ـ في تحقّق مفهوم الإعانة ـ في الخارج، وتخيّل أنّه لو فعل فعلاً بقصد تحقّق الإثم الفلاني من الغير فلم يتحقّق منه، لم يحرم من جهة صدق الإعانة، بل من جهة قصدها، بناءاً على ماحرّره من حرمة الاشتغال بمقدّمات الحرام بقصد تحقّقه، وأنّه لو تحقّق الفعل كان حراماً من جهة القصد إلى المحرّم ومن جهة الإعانة.

وفيه تأمّل؛ فإنّ حقيقة الإعانة على الشيء هو الفعل بقصد حصول الشيء، سواء حصل أم لا، ومن اشتغل ببعض مقدّمات الحرام الصادر عن الغير بقصد التوصّل إليه، فهو داخل في الإعانة على الإثم... .

وقال المحقّق الأردبيليّ ـ في آيات أحكامه ـ في الكلام على الآية: «الظاهر أنّ المراد بالإعانة على المعاصي مع القصد، أو على الوجه الّذي يصدق أنّها إعانة ـ مثل أن يطلب الظالم العصا من شخص لضرب مظلوم فيعطيه إيّاها، أو يطلب القلم لكتابة ظلم فيعطيه إيّاه، ونحو ذلك ممّا يعدّ معونة عرفاً ـ فلايصدق على التاجر الّذي يتّجر لتحصيل غرضه أنّه معاون للظالم العاشر في أخذ العشور، ولاعلى الحاجّ الّذي يؤخذ منه المال ظلماً، وغير ذلك ممّا لايحصى، فلايعلم صدقها على بيع العنب ممّن يعمله خمراً، أو الخشب ممّن يعمله صنماً؛ ولذا ورد في الروايات

١ـ حاشية الارشاد، مخطوط، ص٢٠٥.

٢ـ كفاية الأحكام، ص٨٥.

٣ـ هو المحقّق النراقي، أُنظر: عوائد الآيّام، ص٢٦.

الصحيحة[1] جوازه، وعليه الأكثر، ونحو ذلك ممّا لايخفى»[2]، انتهى كلامه رفع مقامه.

ولقد دقّق النظر حيث لم يعلّق صدق الإعانة على القصد، ولا أطلق القول بصدقه بدونه، بل علّقه بالقصد، أو بالصدق العرفي وإن لم يكن قصد.

لكن أقول: لاشكّ في أنّه إذا لم يكن مقصود الفاعل من الفعل وصول الغير إلى مقصده ولا إلى مقدّمة من مقدّماته ـ بل يترتّب عليه الوصول من دون قصد الفاعل ـ فلايسمّى إعانة، كما في تجارة التاجر بالنسبة إلى أخذ العشور، ومسير الحاجّ بالنسبة إلى أخذ المال ظلماً.

وكذلك، لاإشكال فيما إذا قصد الفاعل بفعله ودعاه إليه وصول الغير إلى مطلبه الخاصّ؛ فإنّه يقال: إنّه إعانة على ذلك المطلب، فإن كان عدواناً مع علم المعين به، صَدَق الإعانة على العدوان.

وإنّما الإشكال في ما إذا قصد الفاعل بفعله وصول الغير إلى مقدّمة مشتركة بين المعصية وغيرها مع العلم بصرف الغير إيّاها إلى المعصية، كما إذا باعه العنب، فإنّ مقصود البايع تملّك المشتري له وإنتفاعه به، فهي إعانة له بالنسبة إلى أصل تملّك العنب.

ولذا لو فرض ورود النهي عن معاونة هذا المشتري الخاصّ ـ في جميع أُموره، أو في خصوص تملّك العنب ـ حرم بيع العنب عليه مطلقاً.

فمسألة بيع العنب ممّن يعلم أنّه يجعله خمراً نظير إعطاء السيف، أو العصا لمن يريد قتلاً أو ضرباً، حيث إنّ الغرض من الإعطاء هو ثبوته بيده والتمكّن منه، كما أنّ الغرض من بيع العنب تملّكه له، فكلّ من البيع والإعطاء بالنسبة إلى أصل تملّك الشخص واستقراره في يده إعانة.

١ـ المستدرك، ج١٣، ص١٨٥، الباب ٥٠ من أبواب مايكتسب به، ح ١؛ التهذيب، ج٧، ص١٣٦، الباب ٩ من كتاب التجارات، ح٧٥.

٢ـ زبدة البيان في أحكام القرآن، ص٢٩٧.

إلاّ أنّ الإشكال في أنّ العلم بصرف ما حصل بإعانة البائع والمعطي في الحرام هل يوجب صدق الإعانة على الحرام أم لا؟

فحاصل محلّ الكلام: هو أنّ الإعانة على شرط الحرام مع العلم بصرفه في الحرام هل هي إعانة على الحرام أم لا؟

فظهر الفرق بين بيع العنب وبين تجارة التاجر ومسير الحاجّ، وأنّ الفرق بين إعطاء السوط للظالم وبين بيع العنب لاوجه له، وأنّ إعطاء السوط إذا كان إعانة ـ كما اعترف به فيما تقدّم من آيات الأحكام ـ كان بيع العنب كذلك، ـ كما اعترف به في شرح الإرشاد[1] ـ.

فإذا بنينا على أنّ شرط الحرام حرام مع فعله توصّلاً إلى الحرام ـ كما جزم به بعض[2] ـ دخل ما نحن فيه في الإعانة على المحرّم، فيكون بيع العنب إعانة على تملّك العنب المحرّم مع قصد التوصّل به إلى التخمير، وإن لم يكن إعانة على نفس التخمير، أو على شرب الخمر[3].

الإعانة على الحرام

هداية: إذا أعان المكلّف على إيجاد فعل محرّم أو إبقائه، فظاهر الأصحاب الحكم بتحريمه، كما يظهر من موارد استدلالاتهم في الفروع، بل ادّعى الإجماع على ذلك جماعة. واستدلّ عليه بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ ؛ فإنّ النهي ظاهر في التحريم.... .

ثمّ إنّه وقع الإشكال من جماعة في صدق موضوع الإعانة على بعض الموارد من حيث اعتبار القصد إلى الفعل المعان عليه فيه أو اعتبار ترتّبه عليه أو العلم بالترتّب. وتنقيح البحث في موارد:

١ـ مجمع الفائدة و البرهان، ج ٨، ص ٤٩.

٢ـ مثل المحقق النراقي في عوائد الأيام، ص٢٥.

٣ـ المكاسب المحرّمة، ص١٧؛ طبعة المؤتمر، ج١، ص١٣٢.

الأوّل: في اعتبار القصد فيه وعدمه؛ فظاهر الأكثر على ما نسبه إليهم الأُستاذ[١] في الفقه، هو عدم اعتبار القصد في صدقه، ولعلّه استفاده من موارد استدلالهم كاستناد الفاضل[٢] إلى تحريم المعاونة في الحكم بحرمة بيع السلاح من أعداء الدين على وجه الإطلاق من دون تقييد بصورة القصد إلى تقويتهم، واستدلال المحقّق الثاني[٣] بذلك على حرمة بيع العصير النجس من مستحلّه، إلى غير ذلك ممّا يقف عليه خبير.

ويظهر من بعضهم، اعتبار القصد فيه. قال المحقّق الثاني في ردّ من تمسّك بالآية في الحكم بحرمة بيع العنب عمّن يعمله خمراً في محكيّ حاشية الإرشاد:[٤] والجواب عن الآية: المنع من كون محلّ النزاع معاونة، وإنّما يظهر المعاونة مع بيعه لذلك. وتبعه في ذلك جماعة من المتأخّرين، وهو الأقرب. والوجه في ذلك هو مساعدة العرف على اعتبار القصد في صدق الإعانة على وجه يصحّ السلب عن المورد الّذي علم فيه عدمه، ولو سلّمنا صدق الإعانة ولو عند عدم القصد، فلا إشكال في اختصاص الحرام منها بما إذا كان القصد إلى الحرام محقّقاً.

وتوضيحه: أنّه قد تقدّم في المباحث السابقة من أنّ الفعل الواقع على جهات مختلفة لاتقع اختيارياً من جهة خاصّة، إلاّ بعد القصد إلى تلك الجهة، وهو من الأُمور الجليّة. ولاريب في أنّ الفعل إذا كان محرّماً بعنوانه الخاصّ لايقع على صفة الحرمة، إلاّ إذا وقع بذلك العنوان المحرّم على وجه الاختيار، إذ الفعل الاضطراريّ ولو من جهة خاصّة لايعقل اتّصافه بالحرمة من تلك الجهة الإضطراريّة، فعنوان الإعانة على الإثم إذا أُريد الحكم عليه لكونه وقع على صفة الحرمة، لابدّ أن يكون ذلك العنوان مقصوداً، وإلاّ لم يكن ذلك العنوان اختياريّاً، فلم يعقل وقوعه على صفة

١ـ المستند، ج٢، ص٣٣٦.
٢ـ المنتهى، ج٢، ص١٠١١.
٣ـ جامع المقاصد، ج٤، ص٨٩.
٤ـ حاشية الارشاد، مخطوط، ص٢٠٥.

الحرمة. والقصد إلى عنوان الإعانة لاينفكّ عن القصد إلى المعان عليه، فإذا لم يكن قاصداً للمعان عليه، لم يكن قاصداً للإعانة، نظير ما تقدّم من اعتبار القصد إلى الواجب في وقوع المقدّمة على صفة الوجوب، كما عرفت.

ويظهر من المحقّق الأردبيلي[١] اعتبار أحد الأمرين في الإعانة: أمّا القصد، كما في التجارة الّتي يترتّب عليها أخذ العشور للعشار؛ فإنّه لو لم يكن قاصداً إلى أخذ العشور، بل كان قاصداً إلى تحصيل المنافع لنفسه، لم يصدق عليه الإعانة. وأمّا الصدق العرفيّ وإن لم يكن قاصداً، كما في إعطاء العصا للظالم مع طلبه منه لضرب مظلوم، وفي طلب القلم لكتابة ظلم فيعطيه إيّاها. وعلى ذلك حمل الروايات[٢] الدالّة على جواز بيع العنب ممّن يعمله خمراً؛ فإنّها محمولة على صورة عدم تحقّق القصد مع عدم الصدق العرفيّ أيضاً كما عليه الأكثر.

أقول: وفيما أفاده نظر؛ لأنّ الإعانة ليس مشتركاً لفظاً بين مواردها وأقسامها، كما هو ظاهر. وحينئذٍ، فإمّا أن يكون القصد معتبراً في حقيقته، أو لايكون، فعلى الأوّل: لا وجه للحكم بصدق الإعانة في مورد يشكّ في وجود القصد، فكيف بما إذا علم عدم القصد. وعلى الثاني: لا وجه لجعله مناطاً لصدق المفهوم ولو في بعض الموارد.

اللّهمّ إلاّ أن يقال: أنّ القصد ليس داخلاً في حقيقة الإعانة، إلاّ أنّ عند وجوده يعلم وجود الإعانة، فيكون القدر المتيقّن من موارده ومصاديقه مورد القصد، لا أنّه معتبر فيه القصد.

وفيه: إنّ ذلك يتمّ فيما إذا لم يستدلّ بعدم القصد على عدم الإعانة، كما عرفت من استناده في التجارة إلى عدم القصد في عدم صدق الإعانة عليها.

فإن قلت: قد يكون من المفاهيم العرفيّة ما نقطع بكونها على هذا الوجه، كما في القتل العمديّ، فإنّه صادق مع القصد إليه، ولو لم يكن العمل الّذي يقع في ضمنه

١ـ مجمع الفائدة والبرهان، ج٨، ص٥٠.

٢ـ التهذيب، ج٧، ص١٣٦، الباب ٩ من كتاب التجارات، ح٧٥، ٧٦.

القتل مما يترتّب عليه القتل في العرف والعادة بإدخال إبرة في عضو من أعضائه على وجه لو لم يكن قاصداً لايقال أنّه عمد إلى القتل، فمناط الصدق في المقام هو القصد، وهو صادق أيضاً إذا أدخل السيف، أو السكّين في جوفه وإن شكّ في وجود القصد إلى القتل، بل ولو قطع بعدم قصده إليه.

قلت: بعد ما عرفت أنّه غير معقول في صورة اتّحاد المعنى نقول: أنّ الوجه في ذلك، هو استكشاف القصد عند إيجاد ما هو موصل إلى القتل بحسب العادة وإن كان قصداً تبعيّاً، كأن يكون مقصوده من إدخال السيف في جوفه اختبار سيفه، لكنّه لاينفكّ عن القصد إلى قتله ولو تبعاً.

وأمّا دعوى صدقه بدون القصد ومع العلم بعدمه في الصورة المفروضة، فظاهره الفساد. كيف، والقتل العمديّ معناه القصد إلى القتل، كما هو ظاهر.

نعم لو جهل الفاعل كونه موصلاً إلى القتل لم يصدق معه القتل العمديّ؛ لعدم القصد استقلالاً وتبعاً فيه.

وبالجملة: لو فرض فيما ذكره المحقّق الأردبيليّ من المثال وجود داع آخر غير الضرب على وجه احتمل كونه داعياً إلى إعطاء القلم، لانسلّم فيه صدق الإعانة، وهو ظاهر على المتأمّل[1].

[انظر: سورة الحجّ، آية ٧٨، في صفات القاضيّ.]

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ... إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ

المائدة/٣

حكم اقتناء الأعيان النجسة

فاعلم: أنّ ظاهر الأكثر أصالة حرمة الانتفاع بنجس العين، بل ظاهر فخر الدين

١ـ مطارح الأنظار، ص١٠١.

ـ في شرح الإرشاد ـ والفاضل المقداد: الإجماع على ذلك، حيث استدلاّ على عدم جواز بيع الأعيان النجسة، بأنّها محرّمة الانتفاع، وكلّ ما هو كذلك لايجوز بيعه؛ قالا: أمّا الصغرى فإجماعيّة[1].

ويظهر من الحدائق في مسألة الانتفاع بالدهن المتنجّس في غير الاستصباح نسبة ذلك إلى الأصحاب[2].

ويدلّ عليه ظواهر الكتاب والسنّة، مثل قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ﴾؛ بناءاً على ما ذكره الشيخ والعلاّمة من إرادة جميع الانتفاعات[3].

وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾[4] الدالّ على وجوب اجتناب كلّ رجس، وهو نجس العين.

وقوله تعالى: ﴿وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ﴾[5]؛ بناءاً على أنّ هجره لايحصل إلاّ بالاجتناب عنه مطلقاً... .

ولكنّ التأمّل يقضي بعدم جواز الاعتماد في مقابل أصالة الإباحة على شيء ممّا ذكر. أمّا آيات التحريم والاجتناب والهجر، فلظهورها في الانتفاعات المقصودة في كلّ نجس بحسبه، وهي في مثل الميتة: الأكل، وفي الخمر: الشرب، وفي الميسر: اللّعب به، وفي الأنصاب والأزلام: مايليق بحالهما... .

وقال الشهيد الثاني في الروضة عند قول المصنّف ـ في عداد مالايجوز بيعه من النجاسات ـ و«الدم» قال: «وإن فرض له نفع حكميّ كالصبغ، وأبوال وأرواث مالايؤكل لحمه وإن فرض لهما نفع»[6].

فإنّ الظاهر أنّ المراد بالنفع المفروض للدم والأبوال والأرواث هو النفع المحلّل، وإلاّ

١ـ التنقيح الرائع، ج٣، ص٥، ولايوجد لدينا شرح الإرشاد.

٢ـ الحدائق، ج١٨، ص٨٩.

٣ـ الخلاف، ج١، ص٦٢، كتاب الطهارة، المسألة: ١٠؛ نهاية الاحكام، ج٢، ص٤٦٢.

٤ـ المائدة/٩٠.

٥ـ المدثّر/٥.

٦ـ الروضة البهيّة، ج٣، ص٢٠٩.

لم يحسن ذكر هذا القيد في خصوص هذه الأشياء دون ساير النجاسات، ولا ذكر خصوص الصبغ للدم، مع أنّ الأكل هي المنفعة المتعارفة المنصرف إليها الإطلاق في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ والمسوق لها الكلام في قوله تعالى: ﴿أَوْ دَماً مَسْفُوحاً﴾[1]ـ[2].

موارد إجراء الإستصحاب

ثمّ إنّ للفاضل التوني كلاماً يناسب المقام مؤيّداً لبعض ما ذكرنا، وإن لم يخل بعضُه عن النظر، بل المنع. قال في ردّ تمسّك المشهور في نجاسة الجلد المطروح باستصحاب عدم التذكية:

«إنّ عدم المذبوحيّة لازم لأمرين، الحياة والموت حتف الأنف، والموجب للنجاسة ليس هذا اللاّزم من حيث هو، بل ملزومه الثاني أعني الموت حتف الأنف. فعدم المذبوحيّة لازم أعمّ لموجب النجاسة، فعدم المذبوحيّة اللاّزم للحياة مغاير لعدم المذبوحيّة العارض للموت حتف أنفه. والمعلوم ثبوته في الزمان السابق هو الأوّل لا الثاني، وظاهر أنّه غير باق في الزمان الثاني، ففي الحقيقة يخرج مثل هذه الصورة من الاستصحاب، إذ شرطه بقاء الموضوع، وعدمه هنا معلوم. ـقال:ـ

وليس مثل المتمسّك بهذا الاستصحاب إلاّ مثل من يتمسّك على وجود عمرو في الدار باستصحاب بقاء الضاحك المتحقّق بوجود زيد في الدار في الوقت الأوّل. وفساده غني عن البيان»[3]، انتهى.

أقول: ولقد أجاد في ما أفاد من عدم جواز الاستصحاب في المثال المذكور ونظيره، إلاّ أنّ نظر المشهور، في تمسّكهم على النجاسة، إلى أنّ النجاسة إنّما رتّبت في الشرع على مجرّد عدم التذكية. كما يرشد إليه قوله تعالى: ﴿إِلاَّ ما ذَكَّيْتُمْ﴾، الظاهر

١ـ الأنعام، ١٤٥.

٢ـ المكاسب المحرّمة، ص١٣؛ طبعة المؤتمر، ج١، ص٩٧.

٣ـ الوافية، ص٢١٠.

في أنّ المحرّم إنّما هو لحم الحيوان الّذي لم يقع عليه التذكية واقعاً أو بطريق شرعيّ ولو كان أصلاً، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾[2]، وقوله ـ عليه السلام ـ في موثّقة ابن بُكَير: «إذا كان ذكيّاً ذكّاه الذابح»[3]، وبعض الأخبار المُعلّلة لحرمة الصيد[4] الذي أُرسل إليه كلاب ولم يعلم أنّه مات بأخذ المعلّم مُعلّلاً بالشكّ في استناد موته إلى المعلّم، إلى غير ذلك ممّا اشترط فيه العلم باستناد القتل إلى الرمي، والنهي عن الأكل مع الشكّ.

ولاينافي ذلك ما دلّ على كون حكم النجاسة مرتّباً على موضوع الميتة، بمقتضى أدلّة نجاسة الميتة؛ لأنّ الميتة عبارة عن كلّ ما لم يذكّ، لأنّ التذكية أمر شرعيّ توقيفيّ، فما عدى المذكّى ميتة ولذا حكم بنجاستها.

والحاصل: أنّ التذكية سبب للحلّ والطهارة، فكلّ ما شكّ فيه أو في مدخليّة شيء فيه، فأصالة عدم تحقّق السبب الشرعيّ حاكمة على أصالة الحلّ والطهارة.

ثمّ إنّ الموضوع للحلّ والطهارة ومقابليهما هو اللّحم أو المأكول، فمجرّد تحقّق عدم التذكية في اللّحم يكفي في الحرمة والنجاسة.

لكنّ الإنصاف: أنّه لو علّق حكم النجاسة على من مات حتف الأنف، لكون الميتة عبارة عن هذا المعنى ـ كما يراه بعض ـ أشكل إثبات الموضوع بمجرّد أصالة عدم التذكية الثابتة حال الحياة، لأنّ عدم التذكية السابق حال الحياة المستصحب إلى زمان خروج الروح لايثبت كون الخروج حتف الأنف، فيبقى أصالة عدم حدوث سبب نجاسة اللّحم، وهو الموت حتف الأنف، سليمة عن المعارض وإن لم يثبت به التذكية. كما زعمه السيّد الشارح للوافية، فذكر أنّ أصالة عدم التذكية تثبت الموت حتف الأنف، وأصالة عدم حتف الأنف تثبت التذكية، فيكون وجه الحاجة إلى إحراز

١ـ الأنعام/١٢١.
٢ـ الأنعام/١١٨.
٣ـ الوسائل، ج٣، ص٢٥٠، الباب ٢ من أبواب لباس المصلّي، ح١.
٤ـ المستدرك، ج١٦، ص١٠٦، الباب ٥ من أبواب الصيد.

التذكية ـ مع أنّ الإباحة والطهارة لاتتوقّفان عليه، بل يكفي استصحابهما ـ أنّ استصحاب عدم التذكية حاكم على استصحابهما، فلولا ثبوت التذكية بأصالة عدم الموت حتف الأنف لم يكن مستند للإباحة والطهارة.

وكأنّ السيّد ـ قدّس سرّه ـ ذكر هذا، لزعمه أنّ مبنى تمسّك المشهور على إثبات الموت حتف الأنف بأصالة عدم التذكية، فيستقيم حينئذ معارضتهم بما ذكره السيّد ـ قدّس سرّه ـ فيرجع بعد التعارض إلى قاعدة الحلّ والطهارة واستصحابهما.

لكن هذا كلّه مبني على ما فرضناه من تعلّق الحكم على الميتة والقول بأنّها ما زهق روحه بحتف الأنف.

أمّا إذا قلنا ـ بتعلّق الحكم على لحم لم يذكّ حيوانه أو لم يذكر اسم اللّه عليه أو تعلّق الحلّ على ذبيحة المسلم أو ما ذكر اسم اللّه عليه المستلزم لانتفائه بانتفاء أحد الأمرين ولو بحكم الأصل، ولا ينافي ذلك تعلّق الحكم في بعض الأدلّة الأُخر بالميتة ولا ما علّق فيه الحلّ على ما لم يكن ميتة، كما في آية: ﴿قُلْ لا أجِدُ...﴾ الآية[١]؛ أو قلنا: إنّ الميتة هو ما زهق روحه مطلقاً، خرج منه ما ذكّي، فإذا شكّ في عنوان المخرج فالأصل عدمه ـ فلامحيص عن قول المشهور[٢].

﴿قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ ... فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾

المائدة/٤

أصل الإباحة

يظهر من المحقّق[٣]، والشهيد الثانيّين[٤] ـ قدّس سرّهما ـ في ما إذا شكّ في

١ـ الأنعام/١٤٥.

٢ـ فرائد الأصول، ص٦٤١؛ الطبعة الحجرية، ص٣٧٢.

٣ـ جامع المقاصد، ج١، ص١٦١.

٤ـ المسالك، ج١، ص١٧.

حيوانٌ متولّد من طاهر ونجس لايتبعهما في الاسم وليس له مماثل، أنّ الأصل فيه الطهارة والحرمة. فإن كان الوجه فيه أصالة عدم التذكية، فإنّما يحسن مع الشكّ في قبول التذكية وعدم عموم يدلّ على جواز تذكية كلّ حيوان إلاّ ما خرج، كما ادّعاه بعض. وإن كان الوجه فيه أصالة حرمة أكل لحمه قبل التذكية. ففيه: أنّ الحرمة قبل التذكية لأجل كونه من الميتة، فإذا فرض إثبات جواز تذكيته خرج عن الميتة فيحتاج حرمته إلى موضوع آخر. ولو شكّ في قبول التذكية رجع إلى الوجه السابق. وكيف كان، فلايعرف وجه لرفع اليد عن أصالة الحلّ والإباحة.

نعم، ذكر شارح الروضة هنا وجهاً آخر، ونقله بعض محشّيها عن تمهيد القواعد. قال شارح الروضة: «إنّ كلاً من النجاسات والمحلّلات محصورة. فإذا لم يدخل في المحصور منها كان الأصل طهارته وحرمة لحمه، وهو ظاهر»[1]، انتهى.

ويمكن منع حصر المحلّلات، بل المحرّمات محصورة، والعقل والنقل دلّ على إباحة ما لم يعلم حرمته. ولذا يتمسّكون كثيراً بأصالة الحلّ في باب الأطعمة والأشربة.

ولو قيل: إنّ الحلّ إنّما علّق، في قوله تعالى: ﴿قُلْ أُحِلَّ لَكُم الطَّيِّبَاتُ﴾ المفيد للحصر في مقام الجواب عن الاستفهام، فكلّ ما شكّ في كونه طيّباً، فالأصل عدم إحلال الشارع له.

قلنا: إنّ التحريم محمول في القرآن على الخبائث والفواحش، فإذا شكّ فيه، فالأصل عدم التحريم. ومع تعارض الأصلين يرجع إلى أصالة الإباحة، وعموم قوله تعالى: ﴿قُلْ لاأَجِدُ فِيما أُوحِيَ إِلَيَّ﴾[2]، وقوله ـ عليه السلام ـ: «ليس الحرام إلاّ ما حرّم اللّه تعالى»[3]؛ مع أنّه يمكن فرض كون الحيوان ممّا ثبت كونه طيّباً، بل الطيّب ما

١ـ تمهيد القواعد، ص٣٧.

٢ـ الأنعام/١٤٥.

٣ـ الوسائل، ج١٦، ص٣٩٤، الباب ٥ من أبواب الأطعمه والأشربة، ح٦؛ وج١٧، ص٣، الباب الأوّل من أبواب الأطعمة المباحة، ح٤، وفيه: «في كتابه...».

لايُستَقْذَرْ، فهو أمر عدميّ يمكن إحرازه بالأصل عند الشكّ، فتدبّر[١].

شرائط حمل المطلق على الإطلاق

الشرط الثاني: إذا فرض لإطلاق المطلق جهات عديدة، فالشرط في حمله على الإطلاق من كلّ جهة أن يكون وارداً في مقام بيان تلك الجهة بخصوصها، فلايجوز التعويل على الإطلاق في الجهة الّتي لم ير المطلق في بيانها. ووجه الاشتراط ظاهر بعد ما عرفت من أنّ الإطلاق إنّما هو موقوف على وروده في مقام البيان؛ لأنّه لو لم يحمل على العموم من تلك الجهة، وحمل على الإهمال من جهتها، لايلزم قبيح على المتكلّم، ويظهر ذلك في الغاية بالمراجعة إلى المحاورات العرفيّة. فلو أفتى المجتهد مقلّده بجواز الصلاة في القلنسوة النجسة، فهل ترى أن يؤخذ بإطلاق القلنسوة ويحكم بجواز الصلاة فيها، إذا كانت مغصوبة أيضاً.

ومنها نقدوا على الشيخ في استدلاله على طهارة موضع عضّ الكلب بإطلاق قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ﴾؛ مع وروده في مقام بيان الحلّيّة، ولايرتبط بجهة الطهارة، والنجاسة[٢].

وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ

المائدة/٥

[انظر: سورة البقرة، آية ٢٢١ ، في أحكام النكاح؛ وبحوث حول القرآن وعلومه حول حكم العمل بظواهر الكتاب.]

١ـ فرائد الأصول، ص٣٦٢ ؛ الطبعة الحجريّة، ص٢١٨.

٢ـ مطارح الأنظار، ص٢٢٠.

يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ ۚ وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُواْ ۚ وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَـٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ ۚ مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَـٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

المائدة/٦

كيفيّة نيّة الوضوء

وهل تجب في الوضوء المبيح للصلاة لامطلق الوضوء... نيّة رفع الحدث، كما عن بعض كتب الشيخ [١]، أو يجب نيّة استباحة الصلاة، أو غيرهما ممّا اشترط بالطهارة... أقوال.

و«**الأظهر**» منها عند المصنّف ـ قدّس سرّه ـ الأخير، و«أنّه لايجب شيء» منهما، وعليه جماعة من متأخّري المتأخّرين للاتّفاق على أنه لايجب أن ينوي في الفعل ماعدا مشخّصاته وغايته، ولاشيء منهما غاية له ولامشخّصاً؛ لأنّهما أثران مترتّبان على إيقاع الوضوء بقيوده المشخّصة لغاية القربة، فالرفع والإباحة من أحكام امتثال الأمر بالوضوء، وإتيانه على الوجه الّذي أمر به، لامن الوجوه الّتي يقع الوضوء عليها حتّى يجب أخذه قيداً للفعل ليوقع الفعل المقيّد به قربة إلى اللّه. فالوضوء المعيّن المأتيّ به قربة إلى اللّه رافع للحدث ومبيح للصلاة، لا أنّ الوضوء المعيّن الرافع للحدث، أو المبيح للصلاة مأتيّ به قربة إلى اللّه. كيف، ولو كان الفعل المعيّن في

١ـ الفقيه، ج١، ص٢٢، باب «وقت وجوب الطهور»، ح١.

نفسه رافعاً للحدث، أو مبيحاً للصلاة، لم يشترط في صحّة الوضوء قصد القربة؛ لأنّ رفع الحدث حينئذ، كرفع الخبث، يكفي في سقوط الأمر مجرّد وجوده في الخارج بأيّ غاية كان.

ومن هنا يظهر فساد الاستدلال على اعتبار أحدها بما دلّ على وجوب الوضوء من حيث كونه طهوراً، مثل قوله: **«إذا دخل الوقت وجب الصلاة والطهور»**[١]، فيجب قصد العنوان المأمور به؛ لعدم تحقّق الامتثال بدونه، بل عرفت سابقاً وجوب قصد قيود العنوان، فلابدّ أن يقصد إلى هذه الأفعال بعنوان حصول الطهارة، ورفع الحدث بها.

توضيح الفساد: أنّه لو فرض الأمر متعلّقاً بعنوان التطهير أعني رفع الحدث، أو استباحة الصلاة، كان ذلك الأمر توصّليّا قطعاً، إذ لا يقصد منه عدا حصول التطهير في الخارج، ولو لم يقصده ولم يشعر به، إذ بعد حصوله على أيّ وجه يسقط الأمر جزماً، فالمأمور به بالأمر التعبّديّ المدخل له في العبادات المعتبر فيها قصد القربة، هي الأفعال الّتي تصير سبباً لحصول التطهّر في الخارج بعد إتيانها في الخارج منويّاً بها ـ بعد تعينها بجميع مشخّصاتها ـ التقرّب إلى اللّه تعالى.

ونظير الأمر بالتطهّر كلّ أمر يعنون بعنوان مترتّب على عبادة، كأوامر الإطاعة وما في معناها، كقول الآمر: إبرء ذمّتك ممّا عليك؛ فإنّ هذه كلّها أوامر توصّلية لم تصدر لغرض التعبّد بمضمونها، وإنّما أُريد حصول مضمونها في الخارج، فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ الفعل المأمور به على جهة التعبّد، لم يؤخذ فيه رفع الحدث والّذي أُخذ فيه رفع الحدث لم يؤمر به على جهة العبادة.

ومن هنا أيضاً يظهر ضعف ما استدلّ به في المعتبر[٢]، والمنتهى[٣]، وغيرهما على اعتبار الاستباحة الّتي يتحقّق تارة برفع المانع، وهو الحدث وأُخرى برفع منعه، كما في المستحاضة والسلس ونحوهما بقوله تعالى: **﴿إذا قُمتُمْ إلى الصَّلاةِ فَاغسِلُواْ وُجُوهَكُمْ﴾**؛ قالوا:

١ـ الفقيه، ج١، ص٢٢، باب «وقت وجوب الطهور» ح١.

٢ـ المعتبر، ج ١، ص١٣٩.

٣ـ المنتهى، ج ١، ص٥٤.

إنّ الظاهر منه كون ذلك لأجل الصلاة، كما يقال: «إذا لقيت الأسد، فخذ سلاحك»، و«إذا لقيت الأمير فخذ أهبتك» فلابدّ من إيقاع الأفعال لأجل الصلاة أي إباحتها.

وجه الضعف: أنّه لايفهم هذا التعليل في الآية كالأمثلة، إلاّ من تعليق وجوب الفعل على إرادة القيام إلى الصلاة، إذ لاوجه لوجوب الفعل عند إرادة ذلك الفعل، إلاّتوقّف ذلك المراد على ذلك الفعل؛ لأنّ إرادةالشيء لايكون سبباً لمطلوبيّة فعل قبله، إلاّ لارتباط بينهما.

ومن المعلوم أنّ الّذي يتوقّف عليه الصلاة، هو إيقاع هذه الأفعال المشخّصة بجميع قيودها لغاية الإخلاص، فكأنّه قال واللّه العالم: إذا أردتم القيام، وجب عليكم من أجل الصلاة هذه الأفعال مع النّية المشتملة على المميّزات والغاية.

وبعبارة أُخرى: يجب عليكم لأجل الصلاة، الوضوء بجميع شرائطها، لا أنّه يجب عليكم هذه الأفعال المقيّدة بقيد أنّها للصلاة، على أن يكون قصد كونه للصلاة من مشخّصات الفعل؛ لأنّ هذا ممّا لايقتضيه سببيّة الشرط للجزاء، ولامقتضى لإرادته من الكلام غير قضيّته السببيّة[1].

كيفيّة الوضوء

الفرض الثالث: من فروض الوضوء الثابتة بالكتاب بل السنّة والإجماع، غسل اليدين. والواجب فيه غسل الذراعين بالأدلّة الثلاثة، وكذا غسل المرفقين بناءاً على كون ﴿إلى﴾ في الآية بمعنى «مع»، كما هو غير عزيز في الاستعمال، وإلاّ فيكفي السنة، والإجماع المستفيضان.

ففي رواية الهيثم بن عروة التميميّ: «سأل أبا عبداللّه ـ عليه السلام ـ عن قوله تعالى: ﴿فَاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلى الْمَرافِقِ﴾، فقلت هكذا؟ ومسحت من ظهر كفّي

١ـ كتاب الطّهارة، ص٨٦.

إلى المرافق، فقال: **ليس هكذا تنزيلها، إنّما هي: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ مِنَ المَرَافِقِ﴾ ثمّ أمرّ يده من مرفقه إلى أصابعه»**[١].

وفي الصحيح الحاكيّ لوضوء رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ: **«فوضع الماء على مرفقه فأمرّ كفّه على ساعده»**[٢] وفي آخر: **«فغرفت بها غرفة فأفرغ على ذراعه اليمنى فغسل بها ذراعه من المرفق إلى الكفّ لايردّها إلى المرفق»**[٣]. وفي الخلاف قد ثبت عن الأئمّة ـ عليهم السلام ـ أنّ ﴿إلى﴾ في الآية بمعنى «مع»[٤]، ودعوى القطع بالثبوت كدعوى التواتر أو الإجماع، فلايقصر هذا المرسل عن الصحيح... .

أقول: فعلى ما ذكره المتأخّرون يكون الأقوال في المسألة [وجوب غسل المرفقين] ثلاثة: الوجوب الأصليّ والمقدّميّ، وعدم الوجوب رأساً، المنسوب إلى زفر ومن تبعه، والظاهر أنّ الأقوال الثلاثة لاتأتي في المرفق بمعنى واحد، فلابدّ إمّا من تثنية الأقوال، وجعل محلّ الخلاف في الوجوب الأصليّ، وإمّا من بناء الخلاف في وجوب الدخول أصلاً أو مقدّمة، وعدمه رأساً على الخلاف في معنى المرفق، كما سيجيء. وأنّ من يقول بعدم الوجوب رأساً، يكون المرفق عنده مجموع العظمين المتداخلين من الذراع والعضد، كما فسّره به في الروض[٥]، مستفيداً إيّاه من تفسيره في التذكرة: بأنّه مجمع عظمي الذراع والعضد[٦]؛ فإنّ مجموع المقدار المتداخل من العظمين يمكن نفي وجوبه أصلاً لعدم الدليل عليه؛ بناءاً على ظاهر الآية. وليس مقدّمة لغسل الذراع، وإنّما المقدّمة جزء من طرف العضد.

أو نقول: بأنّه الحدّ المشترك الّذي لاوجود له إلاّ بطرفي الذراع والعضد، ولادليل

١ـ الوسائل، ج١، ص٢٨٥، الباب ١٩ من أبواب الوضوء، ح ١، وفي نسخة الوسائل جعل كلمة (من) بين الهلالين وجاء بعدها كلمة «إلى» والظاهر أنّها غير صحيحة؛ الكافي، ج٣، ص٢٨، باب «حدّ الوجه الذي يغسل والذراعين وكيف يغسل» من كتاب الطهارة، ح٥.

٢ـ الوسائل، ج١، ص٢٧٢، الباب ١٥ من أبواب الوضوء، ح٢.

٣ـ الوسائل، ج١، ص٢٧٢، الباب ١٥ من أبواب الوضوء، ح٣.

٤ـ الخلاف، ج١، ص٧٨، المسألة: ٢٦.

٥ـ روض الجنان، ص٣٣.

٦ـ التذكرة، ج١، ص١٧.

على وجوب غسله أصالة وليست قابلة للمقدّميّة، بل لو فرض وجوبه أصالة، لابدّ من إرجاع وجوبه إلى وجوب غسل طرفي الذراع والعضد.

والأظهر أنّ الإجماع منعقد على وجوب غسل المرفق أصالة، إلاّ أنّ وجوب غسل طرف العضد أصالة مبنيّ على دخوله في المرفق، فمن قال بدخوله فيه كالعلاّمة في التذكرة[١] والشهيد في الذكرى[٢]، قال بوجوبه. ومن قال بخروجه عنه ـ كما صرّح به في ما تقدّم من المنتهى[٣]، حيث قرّر قول الشافعيّ الصريح في خروج طرف العضد عن المرفق، وإنّما أنكر وجوب غسله مقدّمة لغسل المرفق ـ قال بعدم وجوب غسله؛ ولذا حمل الشهيد ـ قدّس سرّه ـ في الذكرى، فتوى المحقّق ـ قدّس سرّه ـ تارةً: بابتنائه على دخول المرفق مقدّمة. وأُخرى: على كون المرفق طرف الساعد، وجعل القول بالمقدّميّة مبنيّاً على جعل ﴿إلى﴾ للانتهاء لابمعنى «مع»[٤].

وقد صرّح في المعتبر بأنّ ﴿إلى﴾ في الآية بمعنى «مع»[٥] وأنّه يجب غسل اليدين مع المرفقين، فتعيّن أن يكون مبناه هو جعل المرفق طرف الساعد وفاقاً للمنتهى[٦]، والشافعي[٧]، أو المفصل.

وأمّا عبارة النفليّة[٨]، فيمكن أن يراد ممّا بقي من المرفق أحد طرفيه المقوّمين له، لاجزئه؛ بناءاً على أنّه هو المفصل، وهو الحدّ المشترك الّذي لايقوم إلاّ بطرفين.

وبالجملة: فالخلاف في مسألة الأقطع مبنيّ على الخلاف في تفسير المفرق، لافي وجوبه أصالة، أو مقدّمة.

نعم، يمكن أن يكون مراد من أثبت الخلاف في وجوب المرفق ـ أصالة، أو مقدّمة ـ

١ـ التذكرة، ج١، ص١٦.
٢ـ الذكرى، ص٨٥.
٣ـ المنتهى، ج١، ص٥٨.
٤ـ الذكرى، ص٨٥.
٥ـ المعتبر، ج١، ص١٤٣.
٦ـ المنتهى، ج١، ص٥٣.
٧ـ الأمّ، ج١، ص٢٥.
٨ـ النفليّة، ص٩٣.

إرادة المرفق بالمعنى المختار عنده، وهو المجمع.

مفهوم المرفق

بقي الكلام في معنى المرفق، ففي التذكرة: أنّه مجمع عظمي الذراع والعضد[١]. والمراد به كما قيل: الموضع الّذي يجتمع فيه العظمان فيتداخلان. وظاهره إرادة المجموع، ولذا عبّر به في الذكرى[٢]، والمجمع[٣].

ويحتمل أن يراد به موضع اجتماعهما، أي: انضمام أحدهما إلى الآخر، فيكون تمام المقدار المتداخل من العظمين، ويشهد له تعبير الروض بأنّه: العظمان المتداخلان[٤].

ويحتمل أن يراد المحلّ الّذي يتلاقيان، ويتواصلان فيه فيتداخلان، فيكون مركّباً من طرفي العظمين من جميع الجوانب، وعن جماعة من أهل اللّغة، بل قيل: إنّه المعروف بينهم، أنّه موصل العضد بالساعد، كما عن المغرب[٥]، أو موصل الذراع في العضد، كما عن الصحاح[٦] والقاموس[٧].

والمراد بموصل الذراع في العضد يحتمل أن يكون محلّ تواصلهما أي: المحلّ الّذي يتواصلان فيه، فرجع إلى المجموع بمعنييه؛ لأنّ الوصل والجمع بمعنى الضمّ مرجعهما إلى واحد، ولذا جعل شارح الدروس تفسير التذكرة قريباً من هذا التفسير[٨].

ويحتمل أن يراد من موصل الذراع في العضد طرف الذراع الواصل بالعضد، أو

١ـ التذكرة، ج١، ص ١٧.

٢ـ الذكرى، ص٨٥.

٣ـ مجمع البيان، ج٥، ص ١٧٠.

٤ـ روض الجنان، ص٣٣.

٥ـ المغرب، ص٢١٥.

٦ـ الصحاح، ج٤، ص١٤٨٢.

٧ـ القاموس المحيط، ج٣، ص٢٣٦.

٨ـ مشارق الشموس، ص١١٠.

فيه، وهو الّذي يحتمله ما تقدّم من عبارة المعتبر والمنتهى.

ويحتمل أن يراد به الحدّ المشترك الّذي يطلق عليه الموصل باعتبار والمفصل باعتبار؛ كما استظهره شارح الدروس من الموصل؛ ولذا حكي عن بعضهم[1]، بل المشهور، كما في الحدايق، بل ظاهر اللّغويّين كما عن بعض آخر، أنّه المفصل. قال في الحدايق: المرفق كمنبر ومجلس المفصل، وهو رأس عظمي الذراع والعضد، كما هو المشهور. أو مجمع عظمي الذراع والعضد، فعلى هذا شيء منه داخل في الذراع، وشيء منه داخل في العضد[2]، انتهى.

وممّا يؤيّد اتّحاد المفصل والموصل عدم ذكر بعضهم ـ كالروضة وغيرها[3] ـ القول بالموصل مع أنّه هو المصرّح به في كلام جماعة من أهل اللّغة، بل المعروف منهم على ما عرفت. وظاهر شرح الدروس اتّحاد الثلاثة؛ لأنّه ذكر أوّلاً: تفسير أهل اللّغة بالموصل، ثمّ قال: وقريب منه ما في التذكرة، ثمّ قال: وفسّر أيضاً بالمفصل، وهو مثل الأوّل[4].

وكيف كان، فالظاهر من كلّ من نصّ على وجوب إدخال المرفقين في الغسل، هو إرادة المجمع؛ إذ مرجع وجوب غسل الحدّ المشترك إلى وجوب غسل الذراع أصالة، وجزء من العضد مقدّمة؛ لأنّ الحدّ المشترك ليس أمراً خارجاً عنهما على القول بعدم الجزء الّذي لايتجزّى، وهذا ممّا لايحتاج إلى التعبير عنه بمثل العبارة المذكورة، بل الحكم فيه حينئذٍ نظير وجوب غسل جزء من الرأس مقدّمة لغسل الوجه.

ومنه يظهر صحّة الاستدلال بما تقدّم عن الخلاف: من أنّه ثبت من الأئمّة ـ عليهم السلام ـ أنّ ﴿إلى﴾ في الآية بمعنى «مع»؛ فإنّ ظاهر ذلك كون المرفق جزءاً

١ـ الجواهر، ج٢، ص١٦٢.

٢ـ الحدائق، ج٢، ص٢٤٠.

٣ـ الروضة البهيّة، ج١، ص٣٢٤؛ المدارك، ج١، ص٢٠٣.

٤ـ مشارق الشموس، ص١١٠.

خارجاً مغايراً للذراع، ولايكون ذلك إلاّ مع إرادة المجمع، فيكون مغايرته للذراع باعتبار اشتماله على جزء خارج منه، وهو طرف العضد، لكن يرد على الإجماع ماعرفت من أنّ جماعة من هؤلاء المصرّحين بالحكم المذكور المدّعين للإجماع عليه، لم يوجبوا غسل جزء من العضد عند قطع اليد من المرفق، على ما تقدّم من الخلاف[1].

ترتيب الوضوء

مسائل ثمان: الأولى: الترتيب واجب في ما بين غير الرجلين من أعضاء «الوضوء»، بأن يوجد كلاً منها في مرتبته بالإجماع، والسنّة[2]، بل بالكتاب؛ بناءاً على إفادة «الواو» للترتيب، بل مع عدمها؛ بناءاً على ما في الذكرى، من أنّه سبحانه غيّى الغسل بالمرافق والمسح بالكعبين، وهو يعطي الترتيب قال: ولأنّ الفاء في ﴿فَاغسِلُوا﴾ يفيد الترتيبَ قطعاً بين إرادة القيام وبين غسل الوجه، فيجب البدأة بغسل الوجه قضيّة للفاء، وكلّ من قال بوجوب البدأة به، قال بالترتيب بين باقي الأعضاء[3]، انتهى. وفي كلا الدليلين غموض يغني عن الخوض فيه وضوح المسألة[4].

كيفيّة مسح الرأس

«الفرض الرابع» من فروض الوضوء الثابتة بالكتاب، ولو بإعلام الإمام ـ عليه السلام ـ بكونه دالاً عليه «مسح» بعض «الرأس» قال اللّه سبحانه وتعالى: ﴿وَامْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَاَرْجُلَكُمْ إلى الكَعْبَيْنِ﴾؛ بناءاً على النصّ الوارد عن أبي جعفر ـ عليه السلام ـ بإفادة الباء في الآية للتبعيض.

١ـ كتاب الطّهارة، ص١١٣.

٢ـ الوسائل، ج١، ص٣١٥، الباب ٣٤ من أبواب الوضوء.

٣ـ الذكرى، ص٩٠.

٤ـ كتاب الطهارة، ص١٣٢.

فروى زرارة في الصحيح عن أبي جعفر ـ عليه السلام ـ «قال قلت له: أما تخبرني من أين علمت وقلت: إنّ المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين؟ فضحك، فقال: **يا زرارة قاله رسول اللّه ـ صلى اللّه عليه وآله وسلّم ـ ونزل به الكتاب من اللّه؛ لأنّ اللّه تعالى يقول: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ فعرفنا أنّ الوجه كلّه ينبغي أن يغسل ثمّ قال: ﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرافِقِ﴾ فوصل اليدين إلى المرفقين بالوجه فعرفنا أنّه ينبغي لهما أن يغسلا إلى المرفقين، ثمّ فصّل بين الكلامين فقال: ﴿وَامْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ﴾ فعرفنا حين قال: ﴿بِرُؤُسِكُمْ﴾ أنّ المسح ببعض الرأس لمكان الباء، ثمّ وصل الرجلين بالرأس كما وصل اليدين بالوجه فقال: ﴿وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الكَعْبَيْنِ﴾ فعرفنا حين وصلهما بالرأس أنّ المسح ببعضها، ثمّ فسّره رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه وآله ـ للناس فضيّعوه»**[1]، الخبر.

ولعلّ المراد بقوله ـ عليه السلام ـ: «ثُمّ فَسَّرَهُ» إلى آخره تفسير رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ البعض الواجب في المسح، والمراد، إمّا تضييع الناس للمفسَّر بالفتح وقولهم: مسح الجميع، وإمّا تضييع التفسير وقولهم بعدم تعيين المقدّم، ويحتمل أن يراد به التصريح منه ـ صلّى اللّه عليه وآله ـ بمقتضى الآية وعدم اكتفائه ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ بما يستفاد من ظاهر الآية حتّى يمكن الاشتباه فيه أو الغفلة، كما اتفقت لزرارة حتّى سأل الإمام ـ عليه السلام ـ هذا.

ولكنّ الإنصاف، تعسّر إثبات التبعيض من الآية لولا تفسير أهل الذكر ـ عليهم السلام ـ؛ لأنّ الباء لو سلّم مجيئه للتبعيض، إلاّ أنّه لايتعيّن هنا لذلك، بل يحتمل الإلصاق، وغيره، كما في قوله ـ عليه السلام ـ في صحيحة أخرى لزرارة وبكير في المسح، الحاكية لوضوء رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ: **«إنّ اللّه تعالى يقول ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرافِقِ﴾** إلى أن قال: ثم قال: **﴿وَامْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ فإذا مسح بشيء من رأسه أو بشيء من قدميه مابين الكعبين إلى أطراف الأصابع فقد أجزأه»**[2]، الخ. ولايخفى أنّ الباء في قوله:

١ـ الوسائل، ج١، ص٢٩٠، الباب ٢٣ من أبواب الوضوء، ح١، مع اختلاف في التعبير.

٢ـ الوسائل، ج١، ص٢٧٢، الباب ١٥ من أبواب الوضوء، ح٣.

«بشيء من رأسه أو بشيء من قدميه»، ليس للتبعيض؛ لأنّ الممسوح شيء منهما؛ إذ ليس المراد بعض البعض. واحتمال إرادته للمبالغة في كفاية المسمّى بأن يراد أنّ أيّ بعض فرض من الرأس يكفي بعضه بعيد جدّاً. وكيف كان، فعدم تفطّن زرارة لدلالة الآية في محلّه.

قال في كنز العرفان ـ بعد ذكر الخلاف في الباء في الآية، وحكاية إنكار مجيء الباء للتبعيض عن أهل العربيّة ـ: والتحقيق: أنّها تدلّ على تضمين الفعل معنى الإلصاق، فكأنّه قال: ألصقوا المسح برؤسكم، وذلك لايقتضي الاستيعاب وعدمه[1]، انتهى.

وما ذكره لايخلو عن قرب؛ فإنّ المسح كما يتعدّى إلى مفعوله بـ«على» كثيراً؛ لتضمّن معنى الإمرار عليه، كذلك لابأس بتعدّيه إليه بالباء؛ لتضمّن معنى مرور اليد به فيقال: «مسحت يدي برأس اليتيم»[2].

هل يجزي الوضوء الإضطراريّ لعبادة أخرى

وكيف كان، فلا إشكال في عدم إعادة ما صلّى بالأمر الواقعيّ المتوجّه إلى المكلّف حال الإضطرار؛ ولذا قال شارح الموجز: لايجب إعادة الصلاة الّتي فعلها بالطهارة الضرورية إجماعاً،[3] انتهى.

وإنّما الإشكال في الوضوء المأتيّ به على هذا الوجه من حيث إباحة الدخول في عبادة أُخرى مع التمكّن من الوضوء التامّ له، وبعبارة أُخرى الخلاف والإشكال في أنّ هذا الوضوء مبيح لما يؤتى به من العبادة حال الاضطرار، فإذا زال «أعاده»، فهو نظير التيمّم لايباح به إلاّ الصلوات المأتيّ بها حال الاضطرار، أو مبيح كالوضوء التامّ، فلاينتقض إلاّ بالحدث.

١ـ كنز العرفان، ج١، ص١٠.

٢ـ كتاب الطهارة، ص١١٦.

٣ـ لم نعثر على الكتاب.

فالّذي اختاره في المبسوط[1] والمعتبر[2] والتذكرة[3] والمنتهى[4] والإيضاح[5] والموجز وشرحه[6] ومحكيّ كشف اللّثام[7]، وحاشية المدارك[8] ومحكيّ الرياض[9] هو الأوّل؛ لعموم ما دلّ على وجوب الوضوء، وهو مجموع الأفعال الخاصّة عند إرادة القيام إلى الصلاة ولو من النوم في خصوص القيام من النوم على ما فسّر به الآية، فإنّ النائم إذا قام إلى صلاتي الظهرين من نومه وجب عليه الأفعال الخاصّة، فإذا لم يتمكّن من فعلها للظهر وتمكّن من فعلها للعصر وجبت عليه، فلايقدح في الاستدلال كما زعم ورود الأخبار، واتّفاق المفسّرين، كما قيل: على أنّ المراد القيام من النوم[10]، بل الشأن في إثبات بدليّة ما فعله من الوضوء الناقص عن الوضوء التامّ مطلقاً، لا من حيث خصوص وجوبه لأجل الصلاة الّتي لايتمكّن من فعلها مع الوضوء التامّ.

فإنّ ظاهر استناد الإمام ـ عليه السلام ـ في حديث المسح على المرارة[11] إلى آية نفي الحرج[12]، إرادة لزوم الحرج من الأمر بالصلاة مع الوضوء التامّ في هذا الفرض، وإلاّ فالوضوء في ذاته ومن حيث نفسه ليس مأموراً به. فنفي الحرج لايقيمه مقام الوضوء التامّ، إلاّ من حيث الحكم التكليفيّ، وهو وجوبه بدلاً عن الوضوء التامّ، فيتبعه الحكم الوضعيّ بمعنى التأثير في إباحة ما وجب له، لامطلقاً حتّى لايحتاج باقي

١ـ المبسوط، ج١، ص٢٢.
٢ـ المعتبر، ج١، ص١٥٤.
٣ـ التذكرة، ج١، ص١٨.
٤ـ المنتهى، ج١، ص٦٦.
٥ـ إيضاح الفوائد، ج١، ص٤٠.
٦ـ الموجز الحادى (الرسائل العشر)، ص٤٢.
٧ـ كشف اللثام، ج١، ص ٧١.
٨ـ نقل عنه في مفتاح الكرامة، ج١، ص ٧١.
٩ـ الرياض، ج١، ص٢٤٤.
١٠ـ الجواهر، ج١، ص٢٨.
١١ـ الوسائل، ج١، ص٣٢٧، الباب ٣٩ من أبواب الوضوء، ح٥.
١٢ـ الحج/٧٨.

الصلوات إلى مقدّمة، لحصول الأثر المقصود منها على مقدّمة ذلك الواجب الّذي أتى بهٔ حال الاضطرار.

ودعوى أنّ الوضوء عند الزوال مقدّمة للظهرين، فليكتف فيه عند الحرج بالناقص لهما، وإن كان عند إرادة العصر قادراً على التامّ، مدفوعة. مع عدم جريانه في غير صورة اشتراك الصلاتين في وقت الوجوب، بأنّ الاكتفاء بالناقص ليس إلاّ للحرج اللاّزم من الأمر بالدخول في العبادة الأُولى مع الوضوء التامّ، لامطلقاً، ولذا لو علم أنّه حال فعل العصر تمكّن من الوضوء التامّ لم يصحّ نيّة إباحة الفعلين، لعدم ثبوت إباحة الأخيرة من أدلّة الحرج، فقد نوى إباحة مالايباح به، كما لو ضمّ إلى نيّة التيمّم إباحة الصلاة في حال وجدان الماء.

وبالجملة: فالإنصاف، أنّ دلالة الآية واضحة ـ كما اعترف بعض المحقّقين ـ إلاّ أنّه ـ قدّس سرّه ـ منع عموم الآية؛ لأنّ **«إذا»** للإهمال[1].

وفيه: أنّ المقصود من هذه الخطابات بحكم فهم العرف، هو بيان علّة الحكم، أو معرّفه. كما في قوله ـ عليه السلام ـ: **«إذا كان الماء قدر كرّ لم ينجّسه شيء»**[2]، وقوله: **«إذا دخل الوقت وجب الصلاة والطهور»**[3]، وغيرهما، فلابدّ من صرف الهمّة في تتبّع مايكون حاكماً على هذا العموم وهو لايخلو من وجوه:

أحدها: أنّه إذا خرج المضطرّ عن هذا العموم وثبت أنّ الوضوء بالنسبة إليه مؤثّر في إباحة الصلاة فيشكّ في بقاء هذا الحكم له، أو رجوعه إلى المختار من وجوب الوضوء التامّ عليه، وعدم إباحة هذا الوضوء الناقص في حقّه، فاللاّزم الحكم بالبقاء بحكم الاستصحاب، فالمقام من مقام استصحاب حكم الخاصّ، لا التمسّك بعموم العامّ.

الثاني: أنّ الموجب للوضوءالإضطراريّ لايقتضي إلاّ ما فعله، فيجتزي، ولو

١ـ مشارق الشموس، ص١٢٦ .

٢ـ الوسائل، ج١، ص١١٧، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، ح١.

٣ـ الوسائل، ج١، ص٢٦١، الباب ٤ من أبواب الوضوء، ح١.

وجب ثانياً لوجب بموجب جديد، والفرض عدمه.

وبتقرير آخر: أنّ الوضوء إذا وجد فلاينقضه إلاّ حدث كما في الصحيح[١]، وفي الموثّقة: «إذا توضّأت فإيّاك أن تحدث وضوءاً حتّى تستيقن أنّكَ قد أحدثت»[٢].

الثالث: أنّ كلّ وضوء رافع للحدث، فإذا فرض هذا المكلّف مرتفع الحدث ولو بحكم الاستصحاب، لم يشمله الآية للإتّفاق كما قيل باختصاص الآية بالمحدثين[٣]، وهذا غير داخل فيهم.

ويمكن الجواب عن الإستصحاب: بأنّ الآية مقيّدة بحال التمكّن من الوضوء التامّ، لا أنّه مخصّص بالمضطرّ، فكأنّه قيل: كلّما أردتم القيام إلى الصلاة، فأتوا بالوضوء التامّ إن تمكّنتم. ولو سلّم كونه تخصيصاً للمكلّفين، كان المعنى أيضاً أنّه: كلّما قمتم إلى الصلاة، فيجب على القادر منكم الوضوء التامّ.

ولو فرضنا زمان الاضطرار مستثنى من عموم أزمنة القيام إلى الصلاة، كان المعنى أنّه يجب الوضوء التامّ في جميع الأزمنة إرادة القيام إلى الصلاة، إلاّ حال العجز عنه، وعلى أيّ تقدير فثبت المطلوب، مع أنّ المقام لو كان مقام استصحاب الخاصّ لوجب بعد انتقاض أثر الوضوء الإضطراريّ بالحدث وضوء ناقص أيضاً؛ لاستصحاب حكم المضطرّ له.

وبعبارة أُخرى استصحاب حكم الخاصّ يقتضي وجوب ما وجب عليه سابقاً، لابقاء أثر ما وجب سابقاً، والقول بالتزام ذلك لولا الإجماع فاسد بالضرورة؛ لأنّ وجوب الوضوء التامّ على من زال اضطراره وانتقض وضوءه الاضطراريّ بالحدث، ليس إلاّ بعموم الآية، وبالجملة: فالتمسّك باستصحاب حكم الخاصّ، فاسد جدّاً.

نعم، يمكن التمسّك باستصحاب الإباحة لولا عموم الآية، مع إمكان أن يرد بأنّ الموضوع في الاستصحاب مردّد بين إباحة الصلاة المدخول بها حال الضرورة، أو

١ـ الوسائل، ج١، ص١٨٠، الباب ٣ من أبواب نواقض الوضوء، ح٤.

٢ـ الوسائل، ج١، ص١٧٦، الباب الأول من أبواب نواقض الوضوء، ح٧، مع اختلاف يسير.

٣ـ الجواهر، ج١، ص٢٨.

كلّ صلاة؛ فإنّ الأوّل لاينفع، والثاني مشكوك الحدوث.

نعم، لوثبت أنّ هذا الوضوء رافع للحدث، أمكن استصحاب الطهارة على القول بعدم تبعّض الحدث زماناً ومورداً، لكنّه غير ثابت كما سيأتي.

وعن الثاني: بأنّ الوضوء ينصرف إلى التامّ وبأنّا نلتزم بأنّه لاينتقض الوضوء الناقص أي لايرفعه مع بقاء استعداده وقابليّته إلاّ الحدث، والكلام هنا ليس في انتقاض الوضوء وإنّما هو في صلاحيّته، واستعداده للبقاء مع زوال العذر. وأمّا الموثّقة فهي واردة في مقام عدم انتقاضه بالشكّ.

وعن الثالث: **أوّلاً**: منع اختصاص الآية بالمحدثين، غاية الأمر تقيّدها بالنوم، وقد تقدّم عدم قدحه، وأمّا مقابلته بقوله: ﴿وإن كنتم جنباً﴾ فلاتدلّ على شيء؛ لأنّ غايتها إرادة، إن لم تكونوا جنباً.

وثانياً: منع رفع الحدث، وإنّما غاية الأمر ترتّب الآثار المحقّقة في حال الاضطرار، فيجوز الدخول به في هذا الحال في ما يشترط بالطهارة، ويحصل له كمال ما يتوقّف كماله عليها في الحالة النفسانيّة المقتضية لاستحباب الكون على الطهارة، ولايلزم من ذلك حصولها حال التمكّن من الوضوء التامّ.

وممّا ذكرنا يظهر: أنّه لو فرض عدم التمسّك بالآية، فاللاّزم التمسّك في المقام بقاعدة لزوم إحراز الطهور؛ لقوله ـ عليه السلام ـ: «لاصلاة إلاّ بطهور»[١]؛ بناءاً على إرادة رفع الحدث، وعدم ثبوت ارتفاع الحدث في المقام، ولا إباحة ماعدا الصلاة الواقعة حال الإضطرار حتّى بالاستصحاب، فافهم.

نعم، لوثبت في الصورة الثانية ـ وهي ما إذا ارتفع الاضطرار قبل أن يصلّي بوضوئه ـ جواز الدخول في الصلاة مع زوال العذر، أمكن إثباته في هذه الصورة؛ بناءاً على عدم القول بالفصل، فلنتكلّم فيها، فنقول:

إنّ ما يمكن أن يستدلّ به على إلحاقها بالصورة الأُولى هي الآية المتقدّمة، بتقريب

١ـ الوسائل، ج١، ص٢٦١، الباب ٤ من أبواب الوضوء، ح١.

أنّ الخارج من عمومها بحكم أدلّة الأعذار، هو العاجز عن إتيان الصلاة بالوضوء التامّ، حتّى أنه لو علم المضطرّ في الحال أنّه يقدر عند إرادة الدخول في الصلاة من الوضوء التامّ لم يجز له فعل الناقص، ولو فعله باعتقاد استمرار عجزه، ثمّ طرأ القدرة، كشف ذلك عن عدم الأمر بوضوئه الناقص.

نعم، لو ثبت من أدلّة الأعذار كفاية الاضطرار في زمان الوضوء كما هو ظاهر بعض ماتقدّم في التقيّة، لم يمكن الاستدلال بالآية على وجوب الإعادة، بل أمكن أن يستدلّ بها على الإجزاء بتقريب أنّ الأمر في الآية أمر غيريّ مقدّميّ، فيكشف عن وجود رابطة بين هذه الأفعال والصلاة، أوجبت إيجابها عند وجوب الصلاة كما تقدّم في إثبات رافعيّة مطلق الوضوء للحدث القابل للارتفاع، فإذا فرض أنّ أدلّة الأعذار دلّت على سقوط بعض الواجبات المستفادة من الآية عن العاجز عنها حين الوضوء، فصار الواجب بالآية على القادر، الوضوء التامّ، وعلى العاجز، الوضوء الناقص، فيكشف عن ثبوت الرابطة المذكورة في كلّ منهما، فيجوز الدخول في الصلاة.

فمبنى المسألة أنّ الأعذار المسوّغة، هل يعتبر وجودها حين الغاية المأمور بالوضوء لأجلها، أو يكفي وجودها عند الوضوء؟ والظاهر أنّ عموم الحرج ومايرجع إليه وإن كان يتراءى منه في بادي النظر كفاية وجوده عند الوضوء، إلاّ أنّ مقتضى التأمّل أنّ الحرج إنّما يلزم من الأمر بالصلاة مع الوضوء التامّ، فهو مدار الحرج دون الأمر بالوضوء، هذا.

ولكنّ المفروض في المقام لّما كان جواز البدار لأولي الأعذار، وكان مبناه بحكم تخيير المكلّف في إتيان الفعل في أيّ جزء أراد من أجزاء الوقت، وأنّ المكلّف مخيّر في كلّ جزء من الوقت بين الفعل فيه على الوجه الموظّف فيه بحسب حاله من القدرة على الشرايط، والعجز عنها، وبين التأخير عنه، فضابط العذر المسقط بعض الشرايط، ثبوته في الفعل في الزمان الّذي يريد وقوعه فيه، وإن أمكن تأخيره إلى ارتفاع القدرة وإتيان الفعل بشرائطه الاختياريّة. فحينئذ، إذا أراد المكلّف إتيان الفعل في زمان بعد

زمان مقدار الوضوء من أوّل الوقت لكفى ثبوت الحرج في الصلاة في ذلك الزمان، فإذا توضّأ في الجزء الأوّل من الوقت، وأراد الصلاة تيسّر له الوضوء التامّ قبل الدخول في الصلاة لم يقدح في الوضوء السابق؛ لحصول شرطه، وهو الحرج في فعل الصلاة في الجزء الّذي اختاره من الوقت، فزوال العذر بعد الفراغ عن الوضوءلو أوجب استيناف الوضوء، فقد ألزم تأخير الصلاة عن الوقت الّذي أرادها فيه، والمفروض خلافه. فتحصّل أن اللاّزم في مفروض المسألة، وهو جواز المبادرة لأولي الأعذار، كفاية تحقّق العذر في الزمان الّذي يريد الصلاة فيه، فإن علم من أوّل الأمر طروّ القدرة على الوضوء التامّ بعد الفراغ عن وضوئه الناقص، أو قبل الدخول في الصلاة، صحّ وضوؤه الناقص؛ لأنّ إلزام التأخير عنه إلزام لتأخير الصلاة عن ذلك الوقت[1].

كيفيّة مسح الرجلين

الفرض الخامس: مسح الرجلين، ويجب المسح على ظاهر القدمين بإجماعنا، ولا استيعاب فيه عرضاً بإجماع الأصحاب، وأخبارهم المتواترة معنى[2].

نعم، قيل بوجوب مقدار ثلاثة أصابع حكاه في التذكرة[3]؛ لرواية معمّر المتقدّمة[4] في مسح الرأس المحمولة على الاستحباب، كما أفتى به العلاّمة[5].

نعم، في صحيحة البزنطيّ قال: سألت أبا الحسن الرضا ـ عليه السلام ـ عن المسح على القدمين كيف هو؟ فوضع كفّه على أصابعه فمسحها إلى الكعبين، فقلت: جعلت فداك لو أنّ رجلاً قال: بإصبعين من أصابعه قال: **لا إلاّ بكفّه كلّها**[6]؛ يعني

١ـ كتاب الطّهارة، ص١٣٠.
٢ـ الوسائل، ج١، ص٢٩٠، الباب ٢٣ من أبواب الوضوء.
٣ـ التذكرة، ج١، ص١٨.
٤ـ الوسائل، ج١، ص٢٩٤، الباب ٢٤ من أبواب الوضوء، ح٥.
٥ـ المنتهى، ج١، ص٦٠.
٦ـ الوسائل، ج١، ص٢٩٣، الباب ٢٤ من أبواب الوضوء، ح٤.

كفاية الإصبعين فيأبى الحمل على الاستحباب.

وروى عبد الأعلى «قال: قلت لأبي عبد الله ـ عليه السلام ـ عثرت فانقطع ظفري، فجعلت على إصبعي مرارة، فكيف أصنع بالوضوء؟ قال: **يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله عزّوجلّ قال الله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[1] امسح عليه»**[2].

ولولا وجوب الاستيعاب لم يكن للاستشهاد بالآية الظاهرة في نفي إيجاب الحرج، ولا للأمر بالمسح على ما وضع عليه المرارة وجه.

ويؤيّدهما ما دلّ على مسح ظهر القدم[3] الظاهر في استيعاب الظهر، و لم يعمل بظاهرهما عامل، إلا الصدوق في ظاهر الفقيه، حيث قال: وحدّ مسح الرجلين أن تضع كفّيك على أطراف أصابعك من رجليك، وتمدّهما إلى الكعبين[4]، انتهى.

وفي المدارك[5] لولا إجماع المعتبر[6] والمنتهى[7] لأمكن القول بالمسح بكلّ الكفّ، لصحيحة البزنطيّ[8] ومال إليه المحقّق الأردبيليّ ـ قدّس سرّه ـ[9].

وفيه: أنّ الصحيحة لاتكون دليلاً، ولاإجماع المعتبر والمنتهى مانعاً، أمّا الأوّل: فلمعارضتها بحسنة زرارة بابن هاشم، وفيها بعد الاستشهاد على وجوب الاستيعاب في الغسل بقوله تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾، قال: **«ثم قال تعالى ﴿وَامْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ﴾ فإذا مسحت بشيء من رأسك أو بشيء من قدميك مابين كعبيك إلى أطراف أصابعك فقد أجزأك»**[10]؛ فإنّ المتفرّع على التبعيض المستفاد من الآية هو المسمّى في

١ـ الحج/٧٨.
٢ـ الوسائل، ج١، ص٣٢٧، الباب ٣٩ من أبواب الوضوء، ح٥.
٣ـ الوسائل، ج١، ص٢٧٥، الباب ١٥ من أبواب الوضوء، ح٩.
٤ـ الفقيه، ج١، ص٤٤، «باب حدّ الوضوء وترتيبه وثوابه»، ح٨٨.
٥ـ مدارك الأحكام، ج١، ص ٢٢١.
٦ـ المعتبر، ج١، ص١٤٨.
٧ـ المنتهى، ج١، ص٥٩.
٨ـ الوسائل، ج١، ص٢٩٣، الباب ٢٤ من أبواب الوضوء، ح٤.
٩ـ مجمع الفائدة والبرهان، ج١، ص١٠٦.
١٠ـالوسائل، ج١، ص٢٧٣، الباب ١٥ من أبواب الوضوء ح٣، مع اختلاف في التعبير.

العرض، لوجوب استيعاب ما بين الكعب والأصابع في الطول إجماعاً. خصوصاً مع أنّ الاستيعاب في العرض، وكفاية المسمّى في الطول لم يقل به أحد، فالرواية كالصريحة في عدم وجوب المسح بكلّ الكفّ على وجه لايقبل التقييد لصحيحة البزنطيّ.

ونحوها حسنة الحلبيّ بابن هاشم الواردة في أخذ ناسي المسح البلل من لحيته لمسح رأسه ورجليه[١]؛ فإنّ المأخوذ من اللّحية لايكفي لمسح الرأس والرجلين بالكفّ كلّها. هذا، ماحضرنا من الأخبار الّتي يعمل بسندها صاحب المدارك.

وأمّا الأخبار الغير الصحيحة، فالصريح منها في هذا المطلب مستفيضة. كمرسلة الصدوق[٢] ورواية جعفر بن سليمان الواردتين في إدخال اليد في الخفّ المخرّق[٣] ومرسلة خلف بن حمّاد الواردة في أخذ البلل لمسح الرأس والرجلين من الحاجبين، وأشفار العين[٤] و رواية معمّر بن خلاّد المتقدّمة في إجزاء مسح موضع ثلاث أصابع من الرأس والرجلين[٥]، إلى غير ذلك.

وأمّا إجماع المعتبر والمنتهى، فهو على عدم وجوب استيعاب الرجل بالمسح، لاظهر القدم، بل مقدار موضع الكفّ منه. نعم، لو فهم من كلامهما مافهمه جدّه -قدّس سرّه- في الروض[٦] من دخول جواز مسح مقدار الإصبع في حيّز الإجماع، اتّجه ماذكره من منافاة هذا الإجماع للصحيحة، لكنّك عرفت فساد هذه الاستفادة في مسألة مسح الرأس، فالأولى حمل الصحيحة على الاستحباب وإن بعد، كما أشرنا إليه. ويؤيّده بعد جهل البزنطيّ بالواجب من المسح إلى زمان السؤال.

وأمّا رواية عبدالأعلى، فيمكن أيضاً حملها على الاستيعاب ويجعل دليلاً على

١ـ الوسائل، ج١، ص٢٨٧، الباب ٢١ من أبواب الوضوء ح٢.

٢ـ الفقيه، ج١، ص٣٠، باب «حدّ الوضوء وترتيبه وثوابه»، ح١١.

٣ـ الوسائل، ج١، ص٢٩١، الباب ٢٣ من أبواب الوضوء، ح٢.

٤ـ الوسائل، ج١، ص٢٨٧، الباب ٢١ من أبواب الوضوء، ح١.

٥ـ الوسائل، ج١، ص٢٩٤، الباب ٢٤ من أبواب الوضوء ح٥، والرواية من معمر بن عمر لامعمّر بن خلاّد.

٦ـ روض الجنان، ص٣٤.

جريان قاعدة نفي الحرج في المستحبّات أيضاً، أو على استيعاب المرارة الموضوعة، أو العصابة المشدودة عليها جميع الأصابع.

ثمّ، إنّه لو اختار المسح على بعض الرجل الّذي لاينتهي إلى الكعب بالمعنى المشهور كالخنصر، وجب تحريف خطّ المسح حتّى ينتهي إلى الكعب. والظاهر وجوب المسح على البشرة، فلايجزي على الشعر؛ لأنّ القدم حقيقة فيها ولاقرينة هنا على إرادة مايعمّ الشعر. ولو لم يوجد موضع خال من الشعر ممّا بين الكعب ولم يمكن، كان كالمسح على الجبيرة. وأما حدّه طولاً فهو من رؤوس الأصابع إلى الكعبين بلاخلاف ظاهر، والوضوءات البيانيّة[١].

وأمّا صحيحة زرارة المتقدّمة: **«إذا مسحت بشيء من رأسك أو بشيء من قدميك مابين كعبك إلى أطراف أصابعك فقد أجزأ»**[٢] فقد يتوهّم كون الموصول فيها تحديداً للممسوح منه دون الممسوح، نظير تحديد موضع مسح الرأس بالمقدّم؛ لأنّ الموصول إن كان بدلاً عن القدمين، فدلالته على كون مابين القدم والكعب، نظير الرأس محلاً للمسح واضحة. وإن جعل بدلاً عن الشيء بأن يكون المراد به مسح من القدمين شيئاً، هو ما بين الكعب إلى أطراف الأصابع، فإنّ جعل الباء في **«بشيء»** للتبعيض كان الأوّل في وضوح الدلالة على ما ذكرنا. وإن جعل زائدة، أو لمجرّد الإلصاق، فهو وإن دلّ على الاستيعاب طولاً، لكنّه يدلّ على الاستيعاب عرضاً أيضاً، ويجب مسح جميع ما بين الأمرين طولاً وعرضاً، وهو خلاف الإجماع، فيجب مخالفة الظاهر في الآية والأصل عدمها.

نعم، لو جعل مع كونها بدلاً عن الشيء موصوفة، يعني: إذا مسح من القدمين شيئاً يكون من الكعب إلى أطراف الأصابع، فإن أُريد ممّا بين الكعب إلى الأصابع مايقع متوسّطاً بينهما، فلايدلّ على الاستيعاب الطوليّ، وإن أُريد منه مابين الأمرين، بأن يكون أوّله أحدهما، وآخره الآخر، فيدلّ على مطلب المشهور وهو الاستيعاب،

١ـ الوسائل، ج١، ص٢٧١، الباب ١٥ من أبواب الوضوء.

٢ـ الوسائل، ج١،ص٢٩١، الباب ٢٣ من أبواب الوضوء، ح٤، مع اختلاف في التعبير.

لكنّه خلاف ظاهري الموصول، ولفظ مابين هذا، ولكن يندفع هذا التوهّم تفريع الإمام قولهْ ـ عليه السلام ـ: «إذا مسحت» إلى آخره على الآية الظاهرة في الاستيعاب الطوليّ وكفاية المسمّى في العرض بحيث يظهر منه ـ عليه السلام ـ الاستدلال على ما قاله والاستشهاد عليه بالآية كما لايخفى على من لاحظ الرواية من أوّلها.

ولاريب أنّ شيئاً من المعاني المحتملة المذكورة لايصحّ للتفريع على ظاهر الآية على ما هو منطبق عدا مذهب المشهور وإن كان احتمالاً مرجوحاً في نفسه، أو مساوياً لما في الاحتمالات، لكن هذا مبنيّ على ظهور الآية في الاستيعاب الطوليّ؛ بناءاً على كون ﴿إلى﴾ بمعنى «مع» كما عرفت سابقاً؛ إذ لامعنى حينئذ لمسح مسمّى الكعب، أو جعل الغاية للممسوح، وهو البعض المستفاد من الباء لا للممسوح منه، لكنّ الإنصاف أنّ الآية بعد صرفها عن ظاهرها الّذي هو كون الغاية للمسح ظاهرة في كونها غاية للأرجل فيكون الممسوح بعض هذا العضو المغيّا إلى الكعب[1].

معنى الكعبين

«و» الكعبان هما «قبّتا القدمين»، كما في المقنعة[2] وزاد فيها أمام الساقين ما بين المفصل والمشط إلى أن قال: إنّ الكعب في كلّ قدم واحد وهوما علا منه في وسط القدم على ما ذكرنا، وادّعى الشيخ ـ قدّس سرّه ـ في التهذيب الإجماع على هذا المعنى[3].

وكذا الشهيد في الذكرى[4] وعن الانتصار ومجمع البيان وغيرهما؛ أنّهما العظمان النابتان في ظهر القدم مدّعياً في الأوّل الإجماع، وفي ظاهر الثاني اتّفاق الإماميّة[5]، وفي المعتبر أنّهما العظمان النابتان في وسط القدم مدّعياً عليه إجماع

١ـ كتاب الطهارة، ص١٢٤.

٢ـ المقنعة، ص٤٤.

٣ـ التهذيب، ج١، ص٧٥. الباب ٤ من كتاب الطهارة.

٤ـ الذكرى، ص٨٨.

٥ـ الانتصار، ص٢٨؛ مجمع البيان، ج٢، ص١٦٧؛ جامع المقاصد، ج١، ص ٢٢٠.

فقهاء أهل البيت ـ عليهم السلام ـ[1].

وبالجملة: فلا إشكال ولاخلاف بين الإمامية في أنّهما في ظهر القدم، وليسا العظمين الّذين في جانبي الساق.

وإنّما وقع الإشكال في مقام آخر. وهو أنّ العلاّمة ـ قدس سرّه ـ فهم من هذه العبارة الواردة من علمائنا ـ رضوان اللّه عليهم ـ في تفسير الكعب بعد اعترافه. بأنّ الكعب هو ما ذكروه لاغير، أنّه هو العظم الناتي الواقع في مجمع الساق والقدم[2].

وقد أخذ بعض من تأخّر عنه في التشنيع عليه بمخالفته للإجماع والأخبار وقول أهل اللّغة، فذكروا في ردّه كلمات العلماء الّتي هي عين ما ذكر من العبارات، ومن الأخبار ماورد من وصفه ـ عليه السلام ـ: **«الكعب في ظهر القدم»**[3]، ومادلّ على عدم وجوب إدخال اليد الماسحة تحت الشراك[4]. وادّعى في الذكرى، كما عن المدارك[5]، أنّ لغويّة الخاصّة متّفق على أنّ الكعب هو الناشر في ظهر القدم.

وفي الذكرى: أنّ عميد الرؤساء صنّف كتاباً في الكعب أكثر فيه من الشواهد على أنّه الناتي في ظهر القدم أمام الساق و مايقع مقعد الشراك[6].

وعن نهاية ابن الأثير: أنّ قوماً ذهبوا إلى أنّهما الكعبان اللّذان في ظهر القدم. وهو مذهب الشيعة، قال: ومنه قول يحيى بن الحارث رأيت القتلى يوم زيد بن عليّ فرأيت الكعاب في وسط القدم[7].

و عن المصباح: أنّه ذهب الشيعة إلى أنّ الكعب في ظهر القدم[8]. وحكي هذه

١ـ المعتبر، ج١، ص١٥١.

٢ـ التذكرة، ج١، ص١٨.

٣ـ الوسائل، ج١، ص٢٧٥، الباب ١٥ من أبواب الوضوء، ح٩.

٤ـ الوسائل، ج١، ص٢٩٤، الباب ٢٤ من أبواب الوضوء، ح٦.

٥ـ المدارك، ج١، ص٢٢٠.

٦ـ الذكرى، ص٨٨.

٧ـ النهاية لابن أثير، ج٤، ص١٧٨.

٨ـ المصباح المنير، ج١، ص٥٣٥.

النسبة في مجمع البحرين، عن بعض آخر أيضاً[١].

وفي مقابل هؤلاء من طعن على القول، بأنّ الكعب هو العظم الناتي بأنّه لاشاهد له لغة، ولاعرفاً، ولاشرعاً، كما صرّح به في كنز العرفان بعد اختيار مذهب العلاّمة[٢].

أقول: الإنصاف أنّ الطعن على العلاّمة لكلّ من الثلاثة المذكورة في غير محلّه وإن كان الأقوي في المسألة أنّ الكعب ليس في مجمع الساق والقدم، إلاّ أنّ ذلك ليس من الوضوح بمكان يوجب الطعن على مخالفه، لمخالفة النصوص والفتاوى و كلام اللّغة، كما أنّ قول العلاّمة ليس من الوضوح بحيث يطعن على مخالفه، فيخلو عن الشاهد رأساً، كما عرفت من كنز العرفان، بل الإنصاف أنّ المسألة لاتخلو عن غموض، وخفاء. منشأ ذلك: أنّ العلاّمة لم يخالف الإماميّة في تفسير الكعب؛ فإنّه ـقدّس سرّهـقال في التذكرة: إنّ الكعبين هما العظمان الناتيان في وسط القدم، وهما معقد الشراك، أعني مجمع الساق والقدم، ذهب إليه علماؤنا أجمع وبه قال الشيباني[٣]، انتهى.

وفي المنتهى: ذهب علماؤنا إلى أنّ الكعبين هما العظمان الناتيان في وسط القدم، و هما معقد الشراك، وبه قال الشيباني[٤]، انتهى. وما ذكره في الكتابين بعينه هو الّذي ادّعى في المعتبر إجماع فقهاء أهل البيت ـعليهم السلامـ عليه[٥]، وهذه العبارة هي المحكيّة عن السيّد[٦] و الطبرسي[٧] والشيخ[٨]والحلّي[٩] وغيرهم

١ـ مجمع البحرين، ج٢، ص١٦٠.
٢ـ كنزالعرفان، ج١، ص١٨.
٣ـ التذكرة، ج١، ص١٨.
٤ـ المنتهى، ج١، ص٦٤.
٥ـ المعتبر، ج١، ص١٥١.
٦ـ الانتصار، ص٢٨.
٧ـ مجمع البيان، ج٢، ص١٦٧.
٨ـ الخلاف، ج١، ص٩٢، المسألة: ٤٠.
٩ـ السرائر، ج١، ص١٠٠.

على ما حكي[١].

وكيف كان، فلم يذكر أحد من القدماء وأتباعهم ما يخالف ماذكره العلاّمة في الكتابين مدّعياً عليه الإجماع، سوى المفيد ـ قدّس سرّه ـ حيث عبّر بقبّتي القدمين[٢].

والشيخ وإن ادّعى في التهذيب الإجماع على هذا التفسير[٣]، إلاّ أنّ تعبيره في كتبه الأُخر[٤] بعين ماذكره العلاّمة يدلّ على اتّحادهما عنده، كما أنّ القول المحقّق في المعتبر أوّلاً: أنّ الكعبين قبّتا القدمين، ثمّ تفسيره بما ذكرنا عنه مدّعياً الإجماع عليه، صريح في اتّحاد مفهوم هذا التفسير مع القبّة، فعلم من ذلك أنّ العلاّمة بزعمه لم يخالف أحداً، إلاّ أنّه يدّعي إرادة العلماء من هذه العبارة ما ذكره، فلاينبغي أن يرد عليه بكلمات هؤلاء، بل ينبغي أن يطالب الدليل، والقرينة على ما يدّعيه في كلمات العلماء. وسنذكر ما يصلح له، وله أن يجعل استدلالهم بصحيحة الأخوين المفسّرة للكعب بالمفصل[٥]، وغيرها ممّا سنذكره قرينة على ما استفاده من كلماتهم، كما سيجيء تفصيله.

ثمّ: إنّ العلاّمة ـ قدّس سرّه ـ أفتى في المنتهى والتحرير والتذكرة بعدم وجوب إدخال اليد تحت الشراكين في المسح على النعل العربيّة، وعلّله في الأوّل: بأنّه لايمنع مسح موضع الفرض، وزاد في الثالث: وهل يجزي لو تخلّف ماتحته، أُوْ بعضه إشكال، أقربه ذلك. وهل يستحبّ إلى ما يشبهه كالسير في الخشب إشكال. وكذا، لو ربط رجله بستر للحاجة، وفي العثب إشكال[٦].

ومن هنا يظهر أنّ الردّ على العلاّمة بأخبار عدم استبطان الشراك لايخلو عن نظر،

١ـ حكى عنهم في مفتاح الكرامة، ج١، ص٢٥٣.
٢ـ المقنعة، ص٤٤.
٣ـ التهذيب، ج١، ص٧٥، الباب ٤ من كتاب الطهارة.
٤ـ الخلاف، ج١، ص٩٢، المسألة: ٤٠؛ المبسوط، ج١، ص٢٢.
٥ـ الوسائل، ج١، ص٢٧٢، الباب ١٥ من أبواب الوضوء، ح٣.
٦ـ المنتهى، ج١، ص٦٥؛ التحرير، ج١، ص١٠؛ التذكرة، ج١، ص١٨.

لالتزامه بمضمونها في كتبه. وقد صرّح في ما تقدّم من التذكرة أو المنتهى، بأنّ الكعب معقد الشراك[1].

فلابدّ إمّا من جعل معقد الشراك في تلك الأزمنة هو مجمع الساق والقدم كما يظهر من تعليل المنتهى. وإمّا من التزام خروج ذلك النصّ، كما يستفاد من فروع التذكرة، مع أنّ الكعب إذا كان معقد الشراك عند المشهور فمن قال منهم بوجوب إدخال الكعب في الممسوح، كما عن المحقّق، والشهيد الثانيّين[2]، بل ربّما حكي نسبته إلى الأصحاب وردّ عليه الإشكال من جهة أخبار عدم استبطان الشراك.

وأمّا ما ادّعى من مخالفة ماذكره العلاّمة لقول أهل اللّغة من الخاصّة[3]، فلم نتحقّق ذلك، إلاّ ما حكاه في الذكرى عن عميد الرؤساء[4]. وقد حكى كاشف اللّثام قول العلاّمة عن جماعة من أهل اللّغة[5].

وأمّا ماحكي في النهاية[6] والمصباح[7] ولباب التأويل[8] عن الشيعة فلاينافي مذهب العلاّمة، لما عرفت من تفسير العلاّمة وغرضهم اختصاص الشيعة بجعل الكعب في ظهر القدم دون الجانبين، كما يقوله العامّه.

مع أنّ جماعة من العامّة كالرازيّ، والنيشابوريّ حكي عنهم، أنّهم نصّوا على أنّ الإماميّة وكلّ من أوجب المسح قالوا: إنّ الكعب عبارة عن عظم مستدير موضوع تحت عظم الساق حيث يكون مفصل الساق والقدم، كما في أرجل الحيوانات. وزاد الرازيّ فنسبه إلى محمّدبن حسن الشيبانيّ، وأنّ الأصمعي كان يختار هذا القول.

١ـ التذكرة، ج١، ص١٨؛ المنتهى، ج١، ص٦٤.
٢ـ جامع المقاصد، ج١، ص٢٢١، وحكى في مفتاح الكرامة، ج١، ص٢٥٢ عن الشهيد الثاني في مقاصد العليّة.
٣ـ جامع المقاصد، ج١، ص٢٢٠.
٤ـ الذكرى، ص٨٨.
٥ـ كشف اللثام، ج١، ص٧٠.
٦ـ النهاية لأبن أثير، ج٤، ص١٧٨.
٧ـ المصباح المنير، ج١، ص٥٣٤.
٨ـ لباب التأويل، ج١، ص٤٤١.

وحجّتهم أنّ اسم الكعب يطلق على العظم المخصوص، فوجب أن يكون في حقّ الإنسان كذلك، والمفصل يسمّى كعباً ومنه كعاب الرماح لمفاصله[١]، انتهى. وعن الكشّاف[٢]، وطراز اللّغة أنّ كل من أوجب المسح قال هو المفصل بين الساق والقدم، انتهى.

ومن البعيد عادة، اتّفاق هؤلاء على الافتراء على الشيعة بما يظهر كذبه لكلّ ناظر في كلامهم، خصوصاً مع تقدّم بعضهم على العلاّمة، فلايحتمل أن يكون منشأ النسبة انتشار ذلك من العلاّمة ـ قدّس سرّه ـ فزعموه مذهباً لكلّ الشيعة، كما وقع نظيره في نسبتهم إلى الشيعة إنكار العمل بخبر الواحد بملاحظة مذهب السيّد[٣] وموافقيه.

وبالجملة: فالإنصاف أنّ كلمات الأصحاب خصوصاً من عبّر بقبّة القدم إذا ادّعى الإجماع عليها ظاهرة في خلاف ماقاله العلاّمة ـ قدّس سرّه ـ فصرفها عن ظاهرها موقوف على ظهور في الأخبار الّتي استدلّوا بها في هذه المسألة، وغيرها من كلماتهم المرتبطة بالمقام فيما ذكره بحيث يغلب على ظهور كلماتهم ليصرفها إلى ماذكره العلاّمة ـ رحمه اللّه ـ، وأظهر مايمكن أن يجعل من كلماتهم واستدلالاتهم صارفاً لتلك الظواهر أمران:

الأوّل: صحيحة الأخوين الّتي استدلّ بها الشيخ والمحقّق[٤] على مطلبهما وفي آخرها: **«قلنا أصلحك اللّه فأين الكعبان؟ قال: هيهنا يعني المفصل دون عظم الساق»**[٥]؛ فإنّ ظاهره أنّ تفسير المشار إليه من الراوي وقوله: **«دون عظم الساق»** من الإمام ـ عليه السلام ـ.

وأُجيب عنها، تارة: باحتمال المفصل فيها للمفصل الكائن في وسط القدم؛ لأنّه

١ـ التفسير الكبير، ج٦، ص١٦٢.

٢ـ لم نعثر على الكتاب.

٣ـ رسائل الشريف المرتضى المجموعة الأُولى، ص٢١.

٤ـ الخلاف، ج١، ص٩٣، المسألة: ٤٠؛ المعتبر، ج١، ص١٥١.

٥ـ الوسائل، ج١، ص٢٧٢، الباب ١٥ من أبواب الوضوء، ح٣.

مفصل أيضاً، أو لأنّه محلّ الفصل في حدّ السارق[١]. وأُخرى: باحتمال إرادة ما يقرب منه[٢]. وثالثة: باحتمال كون التفسير من كلام الراوي، فلايكون حجّة[٣]، والكلّ في غاية البعد، فهي متساوية في البعد للتأويل في عبارات القوم؛ لأنّ إطلاق المفصل على الكاين في وسط القدم الّذي لايعرفه أكثر الناس، بل لايتبيّن لكثير من الخواصّ بالمشاهدة، بل المساس نظير إرادة العظم المستدير من العظم الناتي، أو إرادة وسط القدم عرضاً، أو غير ذلك من التأويلات الّتي لابدّ من ارتكابها وإرجاعها إلى ما فهمه العلاّمة منها.

وأمّا إرادة المفصل بمعنى محلّ الفصل للسارق فهو أبعد؛ لأنّ المفصل قد ورد في بعض نصوص حدّ السارق[٤] وفي كثير من فتاوى الأصحاب بياناً لمحلّ قطع السارق[٥]، فهو معنى عرفيّ وقع معرّفاً لحدّ قطع السارق، فكيف يكون استعماله بملاحظة كونه مفصلاً عند السرقة مع أنّه لم يعهد استعماله باعتبار الفصل في حدّ السرقة في رواية، ولاعبارة حتّى يقاس عليه محلّ الكلام.

وأمّا كون التفسير من الراوي للصحيحة المذكورة، فظهوره مسلّم، إلاّ أنّ هذا ليس تفسيراً للفظٍ مجمل حتّى يناقش في قبوله منه، وإنّما وقع بياناً لإشارة الإمام ـ عليه السلام ـ بقوله: «ههنا» ومثل هذا من الأخبار الحسّيّة مسموع من الراوي بلا كلام.

وبالجملة: فالإنصاف ظهور الرواية على ما ذكره الشيخ ـ قدّس سرّه ـ[٦] في تفسير القدم، لكن في الكافي بعد قوله: «دون عظم الساق، قوله: فقلنا هذا ما هو؟ فقال: هذا من عظم الساق والكعب أسفل من ذلك»[٧]؛ فلانّ المشار إليه في ذلك غير معلوم،

١ـ الرياض، ج١، ص٢٤١؛ المستند، ج١، ص٩٢.

٢ـ الذخيرة، ص٣٢؛ الجواهر، ج٢، ص٢١٩.

٣ـ المناهج السويّة، ص١٥٧.

٤ـ الوسائل، ج١٨، ص٤٨٩، الباب ٤ من أبواب حدّ السرقة ح١، ٥، ٧.

٥ـ الشرايع، ج٤، ص١٧٦؛ القواعد، ج٢، ص٢٧٠؛ الروضة البهيّة، ص٢٨١.

٦ـ الخلاف، ج١، ص٩٢، المسألة ٤٠.

٧ـ الكافي، ج٣، ص٢٥، باب صفة الوضوء من كتاب الطهارة، ح٥.

فيحتمل أن يكون وسط القدم وهو أسفل من عظم الساق بحسب الابتداء من قامة الإنسان، فقوله: **«دون عظم الساق»**؛ من كلام الراوي يعني أشار إلى المفصل الّذي هو دون عظم الساق، أي أدون منه وهو مفصل وسط القدم.

الثاني: ما استند إليه في المنتهى أيضاً من الأخبار الدالّة بظواهرها على استيعاب ظهر القدم بالمسح[١].

وفيه: أنّ الاستيعاب غير مراد فيها جزماً، مع أنّها نظير أدلّة المسح على الرأس، أو مقدّمة واردة في مقام القضيّة المهملة.

ثمّ إنّ ممّا يمكن أن يستدلّ به لمذهب العلاّمة ماورد في حدّ السارق من صحيحة زرارة المرويّة في الفقيه[٢]، ورواية عبد اللّه بن هلال المرويّة في الكافيّ، والتهذيب من: **«أنّ السارق يقطع رجله اليسرى من الكعب، ويترك له من قدمه مايقوم عليه، ويصلّي، ويعبد اللّه»**[٣]، بضميمة ما دلّ على أنّها **«يقطع من المفصل»**، كما في الفقه الرضويّ[٤].

ورواية معاوية بن عمّار المرويّة عن نوادر ابن عيسى، عن أحمد بن محمّد ـ يعني ابن أبي نصر ـ، عن المسعودي، عن معاوية بن عمّار، عن أبي عبداللّه ـ عليه السلام ـ: **«أنّه يقطع من السارق أربع أصابع، ويترك الإبهام، ويقطع الرجل من المفصل، ويترك العقب يطأ عليه»** الخبر[٥]، مع أنّ ظاهر الأخيرة من روايتي الكعب حصر المتروك في ما يمكن أن يقوم عليه، ولاريب أنّه العقب لاغير.

ومنه يظهر وجه تأيّد الروايتين ومطابقتهما الأخبار الأخر في أنّه: **«يقطع الرجل ويترك العقب»**[٦]؛ فإنّ ظاهرها قطع ما عدا العقب.

١ـ المنتهى، ج١، ص٦٤.

٢ـ الفقيه، ج٤، ص٦٤، باب «حدّ السرقة» من كتاب الحدود، ح٥١١٥.

٣ـ الكافي، ج٧، ص٢٢٥، باب «حدّ القطع وكيف هو» من كتاب الحدود، ح١٧؛ التهذيب، ج١٠، ص١٠٣، الباب ٨ من كتاب الحدود، ح١٨.

٤ـ لم نعثر عليه في فقه الرضوي ونقل صاحب الجواهر فيه، ج١، ص٢١٩ عن الفقه الرضوي ولكنّ الرواية رواية الآتية من نوادر الراوندي.

٥ـ الوسائل، ج١٨، ص٤٩١، الباب ٤ من أبواب حدّ السرقه، ح٧.

٦ـ الوسائل، ج١٨، ص٤٨٧، الباب ٣ من أبواب حدّ السرقة، ح٢ و ٤.

ولذا صرّح الشيخان في المقنعة[١] والنهاية[٢]، الّتي هي مضامين الأخبار وسلاّر[٣]، بأنّه يقطع من أصل الساق ويترك له العقب، بل يظهر من الحلّي دعوى الإجماع. قال في السرائر: قطعت رجله اليسرى من مفصل المشط مابين قبّة القدم وأصل الساق، ويترك له بعض القدم الّذي هو العقب يعتمد عليها. وهذا إجماع فقهاء أهل البيت ـ عليهم السلام ـ[٤].

والمراد بالمشط بقرينة جعله مابين القبّة وأصل الساق تمام ظهر القدم، كما يطلق عليه الآن؛ إذ لامفصل بين القبّة وأصل الساق عدا مفصل الساق، مع أنّ دأب الحلّيّ الفرض لمخالفة الشيخين في المقنعة، والنهاية، ونسب في كنزالعرفان إلى أصحابنا. والأخبار الواردة عن أئمّتنا «**أنّه يقطع الرجل ويترك العقب**»[٥]؛ وهو ظاهر في عدم ترك غيره، ومنه يعلم معنى المشط. وفي المحكيّ عن الحلبيّ: أنّه يقطع مشط رجله اليسرى من المفصل، ويترك له مؤخّر القدم والعقب[٦]. وصرّح جماعة كالمحقّق، والعلاّمة، والشهيدين، بأنّه يقطع من مفصل القدم[٧].

نعم، ربّما يظهر من المحكّي عن جماعة من القدماء كالسيّد، والشيخ، والحلبيّ، وابن حمزة، التصريح بخلاف ذلك[٨] مدّعياً عليه في الخلاف إجماع الفرقة، وأخبارهم، وأنّه المشهور عن عليّ ـ عليه السلام ـ، إلاّ أنّه لايبعد حملها على ما نصّ عليه الجماعة المتقدّمة بعد اتّحاد مراد الجميع لدعوى جماعة الإجماع في المسألة وعدم الخلاف في ما بين الخاصّة[٩]، كما أنّ روايتي الكعب وإن أمكن تفسيرهما

١ـ المقنعة، ص٨٠٢.

٢ـ النهاية، ص٧١٧.

٣ـ المراسم، ص٢٥٩.

٤ـ السرائر، ج٣، ص٤٨٨.

٥ـ كنز العرفان، ج٢، ص٣٥٠.

٦ـ الكافي في الفقه، ص٤١١.

٧ـ الشرايع، ج٤، ص١٧٦؛ القواعد، ج٢، ص٢٧٠؛ الروضة البهيّة، ج٢، ص٢٨٤.

٨ـ الانتصار، ص٢٦٢؛ الخلاف، ج٣، ص١٦٤، المسألة: ٣١؛ الكافي في الفقه ص٤١١؛ والوسيلة، ص٤٢٠.

٩ـ الغنية (الجوامع الفقهية)، ص٥٦١.

برواية سماعة الواردة في أنّه: **«يقطع الرجل من وسط القدم»**[١]؛ إلاّ أنّ الأخبار الدالّة على المفصل أظهر، وأكثر وأرجح؛ لموافقتها الأخبار الظاهرة في قطع ماعدا العقب، فيحمل رواية الوسط على إرادة مابين عجز القدم وهو العقب وما عداه إلى الأصابع، فيلتئم الأخبار باتّحاد الكعب والمفصل وقطع ما عدا العقب، كما التئم كلمات الأصحاب؛ بناءاً على عدم الخلاف في المسألة بإرجاع الظاهر منها إلى النصّ.

وقد عكس في الرياض في باب الحدود وهو بعيد، للزوم طرح النصّ منها بالظاهر. وأبعد منه حمله أخبار المفصل على التقيّة لموافقتها لمذهب العامّة[٢]، أنّ ظاهر الأخبار صريحة في مخالفة العامّة من حيث صراحتها في وجوب إبقاء العقب.

وقد ظهر ممّا ذكرنا ضعف الاستدلال لظاهر المشهور بالنصوص والفتاوى المذكورة، في قطع السارق، كما فعله العلاّمة البهبهانيّ ـ قدس سرّه ـ[٣]، بل عرفت أنّ الاستدلال بها للعلاّمة أولى ثمّ أولى، لكنّ الإنصاف أنّ هذا كلّه فرع اتّحاد موضوع المسألتين، والعلم بكون محلّ القطع هو الكعب المبحوث عنه في الطهارة، وهو قابل للمنع؛ فإنّ أحداً لم ينكر إطلاق الكعب لغة وعرفاً على غير هذا المعنى المشهور. ألا ترى أنّ الشهيدين مع طعنهما على العلاّمة هنا بمخالفة الإجماع[٤] صرّحا ـ كالفاضلين ـ بقطع السارق من مفصل القدم[٥] الظاهر في مفصل الساق لامفصل القبّة.

وبالجملة: فصرف كلمات الأصحاب في معاقد إجماعاتهم عن ظواهرها في غاية الإشكال، خصوصاً مع تصريح بعض مدّعي الإجماع بعدم مشروعيّة مسح الرجلين إلى عظم الساق كالشيخ في المبسوط[٦]، بل لايجري في بعضها كدعوى

١ـ الوسائل، ج١٨، ص٤٨٩، الباب ٤ من أبواب حدّ السرقة، ح٣.

٢ـ الرياض، ج٢، ص٤٩٣.

٣ـ مصابيح الضلام، (مخطوط)، ص١٤٩.

٤ـ الذكرى، ص٨٨؛ روض الجنان، ص٣٦.

٥ـ اللّمعة الدمشقيّة، ج٩، ص٢٨٤؛ الشرايع، ج٤، ص١٧٦؛ القواعد، ج٢، ص٢٧٠.

٦ـ المبسوط، ج١، ص٢٢.

الشهيد[١]: وصاحب المدارك[٢] إجماع اللّغويّين منّا على معنى الكعب، ودعوى **الشهيد**، وغيره الإجماع على أنّ المراد :قبّة القدم، وغيرهما من دعاوى الإجماع المتأخّرة عن العلاّمة المطعون بها عليه.

اللّهمّ إلاّ أن يقال: إنّها مستندة إلى ظاهر كلمات من تقدّم عليهم في فتاويهم ومعاقد إجماعاتهم فلاينهض دليلاً، وإلاّ لعورض بدعوى العلاّمة، ومن تبعه الإجماع على الكعب بالمعنى الآخر، مع احتمال اطّلاعه على قرينة صارفة لم يطّلع عليها الآخرون، والمثبت مقدّم على النافي.

فالإنصاف، تساقط الدعاوى بعد العلاّمة للعلم باستناد كلّ منهما إلى مافهمه من كلمات المجمعين، فبقي الإجماعات المحكيّة في كلمات من تقدّم، فالتمسّك بها في إثبات الكعب بالمعنى المشهور، لاغبار عليه، مضافاً إلى أخبار عدم استبطان الشراك[٣]؛ فإنّ مقتضى العمل بظاهر مادلّ على وجوب استيعاب الممسوح طولاً، جعل معقد الشراك خارجاً عن محلّ الفرض، ولايتمّ إلاّ بجعل آخر محلّ الفرض قبل معقد الشراك ولايناسب ذلك مذهب العلاّمة تصريحه في المنتهى[٤] بوجوب إدخال الكعب في المسح[٥].

الأحداث الموجبة للوضوء

فالحدث أمر وجوديّ والطهارة عدمه عمّن من شأنه وجوده فيه؛ ويدلّ عليه أيضاً تفسير الحدث بالحالة المانعة، فيكون المنع عارضاً للمكلّف.

وقد يقال: إنّ الطهارة أيضاً وجوديّة طارئة، لنسبة إباحة الصلاة إليها، فالمكلّف بنفسه لاتباح له الصلاة، ولإطلاق الناقض على الأحداث والمنقوض

١ـ الذكرى، ص٨٨.

٢ـ المدارك، ج١، ص٢٢٠.

٣ـ الوسائل، ج١، ص٢٩١، الباب ٢٣ من أبواب الوضوء، ح٣، ٤ و ٨.

٤ـ المنتهى، ج١، ص٦٤.

٥ـ كتاب الطهارة، ص١٢٥.

ظاهر في الوجوديّ، ولظاهر قوله تعالى: ﴿إذا قُمتُم إلىَ الصّلوة فاغسِلُوا﴾ وإطلاق قوله ـ عليه السلام ـ: «إذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاة»[١] ولحكمهم بأنّ الشاكّ في المتأخّر من الحدث والطهارة يجب عليه الوضوء، وإلاّ لكان حكمه كالشاكّ في المتأخّر من الخبث والطهارة في بنائه على أصالة الطهارة؛ وقد فرّع على هذا أنّ المكلّف المخلوق دفعة ـ كآدم ـ عليه السلام ـ مثلاً ـ لايحكم عليه بالطهارة ولا بالحدث، فما كانت الطهارة شرطاً فيه لم يجز بدونها، وما كان الحدث مانعاً منه جاز.

ويدفع الأوّل بأنّ صدق المبيع بملاحظة مسبوقيّته بالحدث المانع، ولذا اكتفي بنيّة رفع الحدث عن قصد الاستباحة.

وأمّا إطلاق الناقض: فلاظهور له في كون المنقوض وجوديّاً، كما يشهد له شمول أخبار «لاتنقض اليقين»[٢] للأمور الوجوديّة والعدميّة؛ مع أنّ الطهارة المنقوضة عدم مسبوق غالباً بالوجود، فيشبه الموجود؛ فتأمّل.

وأمّا الآية: فالمراد منها بإطباق المفسّرين كما حكي[٣] وبنصّ الإمام ـ عليه السلام ـ في غير واحد من الأخبار[٤] القيام من النوم، فهي دليل على خلاف المطلوب؛ مع أنّها على تقدير الإطلاق معارضة بقوله تعالى: ﴿وإن كُنتُم مَرضى أو عَلى سَفَرٍ أو جاءَ أحدٌ مِنكُم مِنَ الغائِطِ أو لامَستُمُ النِساءَ فَلَم تَجِدُوا ماءً فتَيَمَّمُوا صَعيداً طَيِّباً﴾[٥]؛ فإنّ ظاهره استناد وجوب التيمّم ـ الّذي هو بدل الوضوء ـ إلى المجيء من الغائط، لا إلى المكلّف من حيث هو.

ودعوى: أنّ ذلك لكون الغائط سبباً لنقض الطهارة السابقة ورجوع المكلّف

١ـ الوسائل، ج١، ص٢٦١، الباب ٤ من أبواب الوضوء، ح١.
٢ـ الوسائل، ج١، ص١٧٤، الباب الأول من أبواب نواقض الوضوء، ح١ و ٦.
٣ـ حكاه عنهم العلاّمة في المنتهى، ج١، ص١٩٥.
٤ـ الوسائل، ج١،ص١٨٠، الباب ٣ من أبواب نواقض الوضوء، ح٧؛ المستدرك، ج١، ص٢٣٠، الباب ٣ من أبواب نواقض الوضوء، ح١، ٣ و ٤.
٥ـ النساء/٤٣.

بعده إلى حالته الأصليّة المقتضية للطهارة، ليست بأولى من حمل إطلاق آية القيام على ما هو الغالب من كون القائم الغير المسبوق بالطهارة الّذي هو المراد من الآية مسبوقاً بالحدث؛ فوجوب الوضوء لأجل رفع تلك الحالة العرضيّة.

وأمّا وجوب الطهور عند دخول الوقت: فمسلّم، لكنّ الطهور لايصدق إلاّ بالنسبة إلى المحدث، ولا كلام في وجوبه عليه.

وأمّا حكمهم بوجوب الوضوء على الشاكّ في المتأخّر من الحدث والوضوء: فلايدلّ على المدّعى، لحكمهم ـ في ما حكي عنهم ـ بوجوب الغسل على الشاكّ في المتأخّر من الجنابة والغسل، مع أنّ أحداً لم يقل بكون غسل الجنابة باقتضاء الحالة الأصليّة للمكلّف؛ فالوجه في حكمهم هناك بوجوب الطهارة: أنّه لمّا علم من الأدلّة أنّ الحدث مانع فلابدّ من إحراز العلم بعدمه ولو بحكم الأصل، والأصل غير جار هناك، لتعارض الأصلين؛ وهذا غير ما نحن فيه، وهو أنّه إذا فرض العلم بعدم صدور الحدث من الشخص يجوز له الدخول في الصلاة وإن لم يتوضّأ.

وأمّا ما ذكر من الفرع: فهو على تقدير تسليم الأصل غير متوجّه، فإنّه قد ورد: **«لاصلاة إلاّ بطهور»**[1] وأنّ **«الطواف بالبيت صلاة»**[2] وقال تعالى: **﴿لايَمَسُّهُ إلاّ المُطَهَّرُونَ﴾**[3]، فاشتراك الغايات الثلاث في اعتبار الطهارة فيها، فما الّذي يباح بدون الطهارة؟

فالتحقيق: أنّ الطهارة والحدث من قبيل الطهارة والخبث والموت والتذكية وغيرهما من الأعدام المقابلة للملكات، بل الطهارة والقذارة لغة أيضاً كذلك[4].

«ولو خرج الغائط ممّا دون المعدة» من الموضع الغير الطبيعي **«نقض»** وإن لم يصر مخرجه معتاداً **«في قول»**... .

١ـ الوسائل، ج١، ص٢٦١، الباب ٤ من أبواب الوضوء، ح١.

٢ـ عوالي اللّئالي، ج٢، ص١٦٧، ح٣.

٣ـ الواقعة/٧٩.

٤ـ كتاب الطهارة، ص٦٣؛ طبعة المؤتمر، ج١، ص٣٩٤.

وظاهر المطلقين النقض بما يخرج ممّا فوق المعدة، خلافاً للشيخ[١] والقاضي[٢]، استناداً إلى منع تسميته غائطاً؛ فلاخلاف بينهم في النقض بمطلق الغائط من غير اعتبار الاعتياد؛ لعموم قوله تعالى: ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ﴾ وقوله ـ عليه السلام ـ في رواية زكريّا بن آدم: «إنّما ينقض الوضوء ثلاث: البول، والغائط، والريح»[٣]. وفي رواية الفضل بن شاذان: «لاينقض الوضوء إلاّ غائط أو بول أو ريح أوجنابة»[٤]. مضافاً إلى ذيل رواية العلل الآتية.

«و» لكنّ «الأشبه» عند المصنّف «أنّه لاينقض» وأجاب في المعتبر عن إطلاق الآية والروايات بانصرافها إلى المعتاد، فتقيّد به؛ ثمّ أيّد ذلك بالأخبار المقيّدة[٥]... .

وفي دعوى التقييد في الإطلاقات لأجل الانصراف أوالتقييد بالمقيّدات، نظر[٦].

الجبيرة

وكيف كان، فلابدّ من ملاحظة مايقتضيه الأصل في ما هو غير داخل تحت المنصوص من الأمراض المانعة عن غسل العضو وأنّه التيمّم، أو الوضوء الناقص مع مسح الموضع، أو جبيرة موضوعة عليه، أو بدونه، فنقول: ذكر شارح الدروس ـ قدّس سرّه ـ ماحاصله:

أنّ الوضوء المأمور به لمّا تعذّر بعض أفعاله سقط الأمر به؛ لأنّه تكليف واحد بمجموع الأفعال، لاتكاليف متعدّدة. والتكليف بالتيمّم في الآية لايشمل بظاهره هذه الصورة[٧]، فيجب الرجوع إلى الأصل ـ وهو في مثل المقام ممّا علم وجوب شيء

١ـ المبسوط، ج١، ص٢٧.

٢ـ جواهر الفقه، ص١٢، المسألة: ٢١.

٣ـ الوسائل، ج١، ص١٧٨، الباب ٢ من أبواب نواقض الوضء، ح٦.

٤ـ الوسائل، ج١، ص١٧٩، الباب ٢ من أبواب نواقض الوضوء، ح٨.

٥ـ المعتبر، ج١، ص١٠٧.

٦ـ كتاب الطهارة، ص٦٤؛ طبعة المؤتمر، ج١، ص٣٩٨.

٧ـ مشارق الشموس، ص١٥٢.

مردّد هو التخيير ـ إلاّ أنّ الأحوط هو الجمع، وهو مبنيّ على أن روايات «الميسور»[١] و«ما لا يدرك كلّه»[٢] و«إذا أمرتكم بشيء»[٣] لاتنهض لضعف أسنادها، بل لقصور دلالتها لتأسيس قاعدة في التكاليف.

ويمكن دعوى انجبار ضعفها بتمسّك العلماء بها قديماً وحديثاً. مع ما حرّرناه في مقام آخر من عدم قصور دلالتها، فالإنصاف أنّ الحكم بسقوط التكليف بالكلّ لتعذّر بعض أجزائه بأصالة البراءة في مقابل هذه الأخبار في غاية الجرأة، مضافاً إلى ماقيل، أو يقال: من أنّ المقام مقام استصحاب الحال لثبوت التكليف قبل التعذّر، وهذا الاستصحاب وإن كان غير جار بمقتضى الدقّة في تعيين موضوع المستصحب، إلاّ أنّ الظاهر من الأصحاب في بعض المقامات كفاية إحراز الموضوع ولو بالمسامحة العرفيّة.

كما يستصحب كرّيّة الماء الّذي أُخذ منه بعد العلم بكرّيّته، فيقال: هذا الماء كان كرّاً ويشكّ في ارتفاع كرّيّته، مع أنّ هذا الماء الموجود لم يعلم بكرّيّته، فيراد من الماء في القضيّتين هو القدر المشترك بين ما قبل الأخذ ومابعده وكذلك يقال: فيما نحن فيه أنّ الوضوء كان واجباً قبل هذا العذر والأصل بقاؤه بعده، فيراد بالوضوء في القضيّتين القدر المشترك بين ما قبل التعذّر ومابعده، أو يراد من الوجوب في القضيّتين مطلق الثبوت المشترك بين النفسيّ والغيريّ، فلاينافي كون المتيقّن سابقاً هو الغيريّ، والمشكوك فيه لاحقاً هو النفسيّ؛ ولذا أطلق عليه عدم السقوط في قوله: «الميسور لايسقط»، مع أنّ الوجوب الغيريّ السابق ساقط قطعاً والنفسيّ اللاّحق لم يكن له ثبوت حتّى يتصوّر فيه سقوط.

وأمّا ماذكره من عدم شمول آية التيمّم لما نحن فيه، فهو حقّ بملاحظة قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾؛ إلاّ أنّ قوله تعالى في آخر الآية: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾ ظاهر في أنّ مناط شرعيّة التيمّم هو ثبوت الحرج والضيق في إتيان

١ـ٣ـ عوالي اللآلي، ج٤، ص٥٨.

أفعال الوضوء المتقدّمة سابقاً، سواء كان لفقد الماء، أو التضرّر في تحصيله، أو باستعماله في جميع الأعضاء، أو بعضها على الوجه المعتبر من الغسل والمسح، أو مطلقا.

فمحصّل الآية الشريفة بملاحظة صدرها وذيلها، أنّه كلّ ما كان في الإتيان بالأفعال المعهودة للوضوء حرج على المكلّف وجب عليه التيمّم، كما أنّ محصّل أدلّة الميسور ومالايدرك، أنّه إذا تعذّر الإتيان بجميع أفعال الوضوء وجب الإتيان ببعضها للتمكّن، وحيث علم بالإجماع عدم اجتماع الطهارتين على مكلّف واحد ـ خلافاً لما تقدّم عن الشافعيّ ـ تعارضت الأدلّة من الطرفين بالعموم من وجه، فيرجع في مادّة الاجتماع إلى الاحتياط بالجمع بين الأمرين؛ لاستصحاب بقاء المنع من الدخول في الصلاة وعدم الإباحة.

هذا ولكن مقتضى النظر الدقيق حكومة روايات: **«الميسور لايسقط بالمعسور»**[1] وقوله: **«ماستطعتم»** على أدلّة التيمّم؛ لأنّ مفاده أنّ ثبوت البعض الميسور على المكلّف في زمان تيسّر الكلّ ليس مقيّداً و منوطاً بعدم تعسّر شيء من الأجزاء حتّى يسقط بتعسّره، بل هو ثابت على كلّ حال. وكذا قوله ـ عليه السلام ـ: **«فأتوا منه ما استطعتم»**[2] الظاهر في اكتفاء الشارع بالمستطاع في امتثال الأوامر، فيكشف عن أنّ الأمر بكلّ مركّب أمر بالمقدار المتمكّن منه كلاً كان، أو بعضاً.

وحينئذ، فالأمر في قوله تعالى: **﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾** غير مقيّد بالتمكّن من مسح الرأس والرجل، وكذا العكس.

فالأمر بكلّ من الأجزاء مشروط بالتمكّن من نفسه غير مشروط بالتمكّن من جزء آخر، فالمتمكّن من الغسل العاجز عن المسح مثلاً داخل تحت الأمر المنجّز بغسل الوجه والأيدي؛ لأنّه متمكّن منه وإن لم يجب عليه المسح، لعدم التمكّن، فتكون الآية الشريفة بملاحظة رواية: **«الميسور لايسقط بالمعسور»**[3] متكفّلاً لحكم الوضوءات

١-٣- عوالي اللّئالي، ج٤، ص٥٨.

الناقصة وكفايتها عند إرادة القيام إلى الصلاة.

فقوله: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً﴾ إلى آخر الآية ولو بملاحظة ذيلها يصير مختصاً بمن كان الحرج في وضوئه، ولو ناقصاً بأن لم يتمكّن من الأفعال رأساً، فيرجع إلى مايكون الآية ظاهرة فيه قبل ملاحظة ذيلها وهو الفاقد للماء رأساً من حيث إنّه ناظر إلى المعلّق وحاكم على ظهوره في ارتباطه بالأمر المتعلّق بالأجزاء.

ولأجل ما ذكرنا ترى جماعة من الأصحاب كالشيخ في الخلاف[1] والفاضلين في المعتبر[2] والمنتهى[3] وغيرهم يقتصرون في مثل مسألة المسح على الحايل ممّا تعذّر فيه الإتيان ببعض واجبات الوضوء على إثبات سقوط ذلك الواجب بآية نفي الحرج[4]، ولايتعرّضون لإثبات التكليف بالوضوء الناقص، وليس ذلك إلاّ لأجل التسالم على بقاء التكليف بالطهارة، وعدم سقوطه بسقوط بعض واجباتها، وإلاّ فلابدّ لهم أوّلاً أن يثبتوا بقاء التكليف بالطهارة المائيّة وعدم انتقاله إلى التيمّم.

هذا، ولكنّ الإنصاف أنّ الموارد الّتي عمل فيها على طبق هذه القاعدة في النصوص والفتاوى بالنسبة إلى الموارد الّتي ترك فيها العمل بهذه القاعدة في باب الطهارة في غاية القلّة، بل لو بنى على إعمال القاعدة المذكورة بالنسبة إلى القيود المتعذّرة انحصر مورد التيمّم بفاقد الماء رأساً وخرج المرض من عداد الأسباب المسوّغة للتيمّم مع نصّ الكتاب، والسنّة القطعيّة[5] على كونه من أسبابه؛ إذ ما من مريض إلاّ ويمكن أن يمسّ بنفسه، أو بغيره بعض جسده، أو بعض الثوب الملاصق ببدنه الّذي هو بمنزلة الجبيرة وهذا واضح لمن تتبّع النصوص والفتاوى.

فالإنصاف، أنّ المسألة في غاية الإشكال، إلاّ أنّ ترك العمل بتلك القاعدة في باب الطهارة في غير الموارد الّتي عمل فيها المعظم لعلّه لايخلو عن قوّة، فيحكم بالتيمّم،

١ـ الخلاف، ج١، ص١٥٩، المسألة: ١١٠.

٢ـ المعتبر، ج١، ص١٦١.

٣ـ المنتهى، ج١، ص٧٢، وفيه: ولأنّ تكليف النزع وإصابة الموضع بالماء مع الضرر حرج فيكون منفياً.

٤ـ الحج/٧٨.

٥ـ الوسائل، ج٢، ص٩٦٦، الباب ٥ من أبواب التيمّم.

لكنّ الأحوط في غير موارد الإجماع أو النصّ على الطهارة المائيّة الجمع بينها وبين الطهارة الترابيّة والله العالم.

ثمّ إنّك تعرف ممّا ذكرنا ـ من حكم الجروح، والقروح الكائنة في محلّ الغسل ـ حكم الكائن منها في محلّ المسح، فيمسح على الجبيرة مراعياً لكيفيّة المسح على البشرة. وفي وجوب تكرار الماء حتّى يمسّ البشرة وجه استظهره في جامع المقاصد[١] تمسّكاً بقاعدة الميسور لايسقط بالمعسور، فيجب إمساس الماء للبشرة وإن لم يكن مسحاً، كما يجب مسح محلّ الغسل المتعذّر غسله وإن لم يكن غسلاً.

ويؤيّده حكمهم بترجيح غسل الرجلين على مسح الخفّين لو أحوجت التقيّة إلى أحدهما؛ فإنّ المسألتين ظاهراً من وادٍ واحد، وكذا كان الأقوى هنا أيضاً ما تقدّم في وضوء التقيّة من أنّه إذا زال العذر المسوّغ للوضوء الناقص أجزأ مافعله من الغايات المشروطة بالطهارة واستأنف الوضوء لما لم يفعله من العبادات حتّى ما تطهر لأجله وفاقاً للمبسوط[٢] وظاهر المعتبر[٣] والإيضاح[٤] وشرح المفاتيح[٥]؛ لأصالة بقاء الحدث وعدم إباحة الوضوء الناقص، إلاّ للغاية المأتيّ بها حال تعذّر الوضوء التامّ، فيبقى عموم الأمر به عند إرادة القيام إلى الصلاة، وقوله ـ عليه السلام ـ: **«لاصلاة إلاّ بطهور»**[٦] على حاله، خلافاً للمحكيّ عن المختلف[٧] وكتب الشهيد[٨] وجامع المقاصد[٩] والمدارك[١٠] فلم يوجبوا الاستيناف. وفرّعه في جامع

١ـ جامع المقاصد، ج١، ص٢٣٣.

٢ـ المبسوط، ج١، ص٢٣.

٣ـ المعتبر، ج١، ص١٦٢.

٤ـ ايضاح الفوائد، ج١، ص٤٢.

٥ـ حكي عنه في مفتاح الكرامة، ج١، ص٢٣٨.

٦ـ الوسائل، ج١، ص٢٥٦، الباب الأوّل من أبواب الوضوء، ح١.

٧ـ المختلف، ج١، ص٣٠٣.

٨ـ الذكرى، ص٩٧؛ الدروس، ج١، ص٩٢؛ البيان، ص٥١.

٩ـ جامع المقاصد، ج١، ص٢٢٢.

١٠ـ المدارك، ج١، ص٢٤٠.

المقاصد على مقدّمات:

الأولى: امتثال المأمور به يقتضي الإجزاء.

الثانية: يجوز أن ينوي صاحب هذه الطهارة رفع الحدث فيحصل له، لقوله ـ عليه السلام ـ: **«لكلّ امرئ مانوى»**[١].

الثالثة: لاينقض الوضوء الرافع للحدث، إلاّ الحدث. وزوال السبب ليس من الأحداث إجماعاً، فيجب استصحاب الحكم إلى أن يحصل حدث آخر.

ثمّ فرّع على هذه المقدّمات الحكم بعدم لزوم الإعادة في وضوئي التقيّة والجبيرة[٢].

أقول: ويرد على الأوّل: أنّ الأمر بالوضوء ليس إلاّ لأجل إحراز إباحة الصلاة عند الدخول فيها وليس المطلوب مجرّد إيجاده في الخارج، فإذا وقع الكلام في أنّ المباح بهذا الوضوء هي الصلاة المأتيّ بها حال العذر، أو مطلق الصلاة فلاينفع اقتضاء الأمر للإجزاء؛ لأنّ المأمور به حقيقة هو فعل الصلاة متطهّراً، أو الكون على الطهارة عند الدخول في الصلاة كما هو مقتضى **«لاصلاة إلاّ بطهور»**[٣] والإتيان به في ما نحن فيه أوّل الكلام.

نعم، إنّما يحسن هذا الكلام في مثل غسل الجمعة من المطلوبات النفسيّة إذا أتى به ناقصاً للعذر.

وعلى الثانية: منع جواز نيّة رفع الحدث، بل هو كالتيمّم، فيسقط المقدّمة الثالثة.

ودعوى: أنّ المستفاد من قوله: **«لاصلاة إلاّ بطهور»**، وقوله: **﴿لايَمَسُّهُ إلاّ المُطَهَّرُونَ﴾**[٤] ـ خصوصاً مع تفسيره في الرواية بالمطهّرين من الأحداث[٥]، وقوله

١ـ الوسائل، ج١، ص٣٥، الباب ٥ من أبواب مقدّمة العبادات، ح١٠.

٢ـ جامع المقاصد، ج١، ص٢٢٢.

٣ـ الوسائل، ج١، ص٢٥٦، الباب الأول من أبواب الوضوء، ح١.

٤ـ الواقعه/٧٩.

٥ـ الوسائل، ج١، ص٢٧٠، الباب ١٢ من أبواب الوضوء، ح٥.

ـ عليه السلام ـ في الصحيح: «لاينقض الوضوء إلاّ حدث»[١]، و قوله ـ عليه السلام ـ: «إذا توضّأت فإيّاك أن تحدث وضوء حتّى تستيقن أنّكَ أحدثت»[٢] ـ أنّ الأصل في كلّ وضوء مبيح أن يكون رافعاً للحدث مدفوعة بمنع كون الطهارة في الآية والرواية بمعنى رفع الحدث، بمعنى الحالة المانعة شأناً من الدخول في ما يشترط بالطهارة، بل هي أعمّ من المبيح أو الرافع للحدث بمعنى الحالة المانعة بالفعل، ومرجعه أيضاً إلى المبيح، فلايجوز أن ينوي به إلاّ إباحة الصلاة المأتيّ بها حال العذر؛ لأنّها المتيقّنة من أثر هذا الوضوء.

وأمّا قوله: «لاينقض الوضوء إلاّ حدث» ففيه: ـ مضافاً إلى انصراف إطلاقه إلى الوضوء التامّ ـ أنّ المراد من الوضوء بقرينة نسبة النقض إليه هو الوضوء المؤثّر في رفع الحدث؛ لأنّه المستعدّ للبقاء أبداً إذا لم يرفعه رافع. والكلام في كون الوضوء الناقص كذلك، وإطلاق النقض على بطلان التيمّم بوجود الماء في بعض العبارات[٣] والروايات[٤] توسّع لايصار إليه عند الإطلاق.

وأمّا جعل إسناد النقض إلى الوضوء المطلق قرينة على كون مطلق الوضوء قابلاً للنقض مستعداً لبقاء أثره أبداً ما لم يرفعه رافع، فهو فاسد؛ لأنّ الظاهر في نظائره العرفيّة كون خصوص الفعل مقيّداً لإطلاق متعلّقه ،فتأمّل.

«ولو زال العذر» في أثناء الصلاة «أعاد الوضوء» واستأنف الصلاة أيضاً على «تردّد فيه» ينشأ من دخوله فيها دخولاً مشروعاً، فيمضي لاستصحاب الصحّة، وقوله تعالى: ﴿لاتُبْطِلُوا أعْمالَكُمْ﴾[٥]، ومن أنّ شرط الإجزاء الباقية الطهارة ولم تحرز، لما تقدّم من أنّ المتيقّن تأثير الوضوء في الصلاة المأتيّ بها حال العذر ولامجال لاستصحاب الإباحة؛ لأنّ إباحة الصلاة المأتيّ بها حال العذر المتيقّن بها سابقاً متيقّن الارتفاع، وإباحة ما عداها المشكوكة غير متيقّن في السابق والأصل عدمه.

١ـ الوسائل، ج١، ص١٨٠، الباب ٣ من أبواب نواقض الوضوء، ح١٤.
٢ـ الوسائل، ج١، ص١٧٦، الباب الأوّل من أبواب نواقض الوضوء، ح٧.
٣ـ كعبارة المبسوط، ج١، ص٣٣.
٤ـ الوسائل، ج٢، ص٩٨٩، الباب ١٩ من أبواب التيمّم.
٥ـ محمّد/٣٣.

وأمّا استصحاب الصحّة: فغير جار في مثل المقام ممّا كان الشكّ فيه في تحقّق جميع ماعدا الأجزاء السابقة من الشرائط والأجزاء. وإنّما يجري في مورد الشكّ في انقطاع الصلاة وارتفاع الهيئة الاتّصاليّة الملحوظة بين أجزائها كالتكلّم، وتمام الكلام في محلّه.

وأمّا الآية: فلاتدلّ إلاّ على إيقاع المبطل للعمل الغير الباطل في نفسه، فإذا شكّ في صحّة عمل في نفسه، أو بطلانه فلايعلم أنّ رفع اليد عنه إبطال له فلا يحرم، لأصالة البرائة.

وأمّا إرادة مطلق رفع اليد من الإبطال حتّى يكون تحريمه كاشفاً عن صحّة العمل فهو خلاف الظاهر، مضافاً إلى أنّ اللاّزم من العمل بعموم الآية تخصيصه بالأكثر، بل الباقي تحت العموم كالقطرة في جنب البحر الخارج عنه.

ومن هذا يظهر لك قوّة القول باستيناف الصلاة بطهارة جديدة، مع أنّه أحوط في الجملة، بل هو أحوط من الإتمام والإعادة؛ لأنّه مستلزم لفوات قصد الوجه الّذي قال الأكثر بوجوبه، وإن لم نقل به. قال في الذكرى تفريعاً على قول الشيخ بالإعادة: لو توهّم البرء فكشف فظهر عدمه أمكن وجوب إعادة الوضوء، لظهور مايجب غسله ووجه العدم ظهور بطلان ظنّه[١-٢].

أحكام الوضوء

الرابع: في أحكام الوضوء المترتّبة عليه، أو يمكن على جزء منه بملاحظة وجوده في مقابل الحكم المترتّب عليه بملاحظة إيجاده كوجوبه واستحبابه في نفسه، أو لأجل الغاية، أو لحدوث أسباب وجوبه، أو ندبه. وقد ذكر المصنّف بعضها في ضمن مسائل:

الأولى: «من تيقّن الحدث وشكّ في الطهارة» بعده «أو تيقّنهما وشكّ في المتأخّر

١ـ الذكرى، ص٩٧.

٢ـ كتاب الطهارة، ص١٤٧.

تطهّر»، لما يوجده من الأفعال بعد الشكّ، لا لما أوجده قبل ذلك، فلو شكّ من تيقّن الحدث في الطهارة بعد ما فرغ من الصلاة مضت صلاته، وتطهّر، لما يأتي لتقدّم قاعدة نفي الشكّ بعد الفراغ على الاستصحاب، خلافاً لبعض كما سيجيء.

ولو ارتبط اللاّحق بالسابق، كما لو شكّ وهو في أثناء الصلاة فالأقوى وجوب التطهير والاستيناف؛ لتوقّف إحراز الطهارة للأجزاء اللاّحقة على ذلك. وسيأتي تمام الكلام في مسألة الشكّ بعد الفراغ عن الوضوء بلاخلاف ولا إشكال في الأوّل. ويدلّ عليه- مضافاً إلى الأخبار المستفيضة[1]- الاستصحاب المتّفق عليه في مثل المقام بين العلماء الأعلام، بل بين قاطبة أهل الإسلام بل عدّ مثله المحدّث الإسترآباديّ المنكر لحجّيّة الاستصحاب في بعض فوايده من ضروريّات الإسلام[2].... .

وربّما يستدلّ بقوله تعالى: **﴿إذَا قُمْتُمْ إلى الصَّلاةِ فَاغسِلُوا﴾**؛ أوجب الوضوء عند كلّ صلاة. وكذلك قوله: **«إذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاة»**[3]؛ ولم يعلم خروج مانحن فيه عن إطلاقهما و بقوله -عليه السلام-: **«إذا استيقنت أنّك أحدثت فتوضّأ»**[4]. والمفروض أنّه استيقن بأنه أحدث.

ومنه يظهر جواز التمسّك بعمومات وجوب الوضوء بعد حصول أسبابه ومقتضى ذلك على ماسبق في محلّه من أنّ الأصل عدم التداخل، هو كون كلّ واحد من تلك الأسباب ولو وقع عقيب مثله مقتضياً لتكليف مستقلّ بالطهارة. غاية الأمر، أنّه إذا علم تعاقبهما اكتفى الشارع بامتثال التكليفين بفعل واحد، فإذا لم يعلم تواليهما لم يعلم سقوط التكليفين بفعل واحد، فلابدّ من فعل آخر ليعلم بالسقوط.

هذا، لكن يرد على الأوّل: أنّ عدم العلم بخروج ما نحن فيه عن عموم الآية غير مجد، بل لابدّ من العلم بدخوله فيه ولو بحكم أصالة العموم الراجعة إلى أصالة

١- الوسائل، ج١، ص٢٤٥، الباب الأوّل من أبواب الوضوء.

٢- الفوائد المدنيّة، ص١٤٣.

٣- الوسائل، ج١، ص٢٦١، الباب ٤ من أبواب الوضوء، ح١.

٤- الوسائل، ج١، ص١٧٦، الباب الأوّل من أبواب نواقض الوضوء، ح٧.

الحقيقة، وهي غير جارية فيما نحن فيه؛ لأنّ الآية مخصّصة بالمتطهّر للإجماع وبمثل قوله: **«إيّاك أن تحدث وضوءاً حتّى تستيقن أنّك قد أحدثت»**[1] الدالّ على نفي وجوب الوضوء مع عدم تيقّن الحدث قبله وقولهم ـ عليهم السلام ـ: **«يجوز أن يصلّي بوضوء واحد صلاة اللّيل والنهار»**[2].

والشكّ فيما نحن فيه في كون الشخص من مصاديق عنوان المخصّص، أو من مصاديق عنوان العامّ، نظير «أكرم العلماء إلاّ زيداً» إذا شكّ في كون شخص زيداً أو غيره؛ فإنّ كونه زيداً، أو غير زيد لايؤثّر في أصالة الحقيقة في العموم بعد العلم بأنّه لم يخصّص إلاّ بزيد ولم يرد منه إلا معنى مجازيّ واحد وهو ما عدا زيد فليس الشكّ في المراد حتّى يجري أصالة الحقيقة وإنّما المشكوك صدق المراد المعلوم تفصيلاً على أمر خارجيّ.

وأمّا قوله: **«إذا دخل الوقت وجب الصلاة والطهور»**، فهو إمّا مختصّ بالمحدث الممنوع من الصلاة إذ أُريد **«بالطهور»** الرافع للحدث، أو المبيح للصلاة، فلايجب إلاّ في حقّ الممنوع، وتحقّق هذا الموضوع مشكوك فيما نحن فيه، فكيف يثبت الحكم. وإمّا مخصّص به لمثل ما ذكرنا في الآية إن أريد **«بالطهور»** نفس الوضوء مع قطع النظر عن كونه متلبّساً بوصف رفع الحدث، أو استباحة الصلاة.

وأمّا قوله: **«إذا استيقنت»**، ففيه: مضافاً إلى ماذكرنا من أنّ ظاهره وجوب الوضوء حين تيقّن الحدث، لابمجرّد حدوثه في زمان وإن ارتفع بعده بالشكّ، مع أنّه معارض بقوله ـ عليه السلام ـ في رواية ابن بكير: **«إذا توضّأت فإيّاك أن تحدث وضوءاً حتّى تستيقن أنّك قد أحدثت»**[3]؛ بناءاً على ظاهره من إرادة الإحداث بعد ذلك الوضوء، وهذا الشخص قد توضّأ في زمان ولم يتيقّن الإحداث بعده.

١ـ الوسائل، ج١، ص١٧٦، الباب الأوّل من أبواب نواقض الوضوء، ح٧؛ وفيه: **«وضوءاً أبداً»**.

٢ـ الوسائل، ج١، ص٢٦٣، الباب ٧ من أبواب الوضوء، ح١، وفيه: **«قلت لأبي جعفر ـ عليه السلام ـ: يصلّي الرجل بوضوء واحد صلاة اللّيل والنهار كلّها؟ قال: نعم، ما لم يحدث...»**.

٣ـ الوسائل، ج١، ص١٧٦، الباب الأول من أبواب نواقض الوضوء، ح٧، مع اختلاف في التعبير.

وأمّا أدلّة أسباب الوضوء: فيرد عليها بعد الإغماض عن تقيّد السبب فيها بقرينة الإجماع على عدم مشروعيّة أزيد من طهارة واحدة للمتعدّد المتوالي منها بما لم يقع عقيب مثله، فيشترط في تأثير مايقع منها عدم مسبوقيّته بمثله، فالشكّ فيما نحن فيه كما تقدّم في الآية شكّ في المصداق ولايجري أصالة الإطلاق أنّه مسوقة لبيان وجوب الوضوء بعدها بسببها. أمّا لوشكّ في أنّ هذا المسبّب وقع عقيب السبب الّذي اقتضاه وسقط عنّا مقتضاه، أو لم يقع بعد ولابدّ من إيقاعه، فيطلب لإثبات وجوب إيقاعه ليحصل اليقين بحصول أثر السبب دليل آخر غير دليل السببيّة.

وبالجملة: فالحكم بسببيّة شيء لوجوب شيء لايثبت به وجوب تحصيل اليقين لوجود المسبّب، بل لابدّ من إثباته بقاعدة الاستصحاب، أو قاعدة وجوب اليقين بإحراز الشرط إن كان المسبّب المشكوك الحصول شرطاً كما فيما نحن فيه[١].

حكم تولية الغير للوضوء

المسألة «السادسة: لايجوز» ولايجزي «أن يتولّى» شيئاً من «وضوئه غيره»؛ لأنّه المخاطب به وظاهر الخطاب المباشرة، وإرادة الأعمّ منه ومن التسبيب مجاز لايصار إليه إلاّ مع القرينة، بل هو أبعد من إرادة خصوص التسبيب في مثل قوله تعالى: ﴿يا هَامانُ ابنِ لي صَرْحاً﴾[٢].

نعم، قد يدلّ الدليل الخارجيّ على أنّ غرض الأمر وداعيه إلى الأمر تحصيل المخاطب الفعل ولو بالتسبّب، بل قد يدلّ الدليل على كون الغرض حصول الفعل ولو من غير تحصيل، فضلاً عن المباشرة، كما في الواجبات التوصّليّة.

وبالجملة: فظاهر الأمر عدم حصول الامتثال بغير المباشرة، بل عدم سقوطه إلاّ أن يقوم الدليل على إرادة مطلق التحصيل، فيحصل الامتثال بالتسبيب كما في أمر

١ـ كتاب الطهارة، ص١٥٧.

٢ـ الغافر/٣٦.

الشارع ببناء المسجد، أو يدلّ دليل على كون الغرض مطلق الحصول، فيسقط به ولو من دون تحصيل.

هذا، وأمّا مايقبل الاستنابة من العبادات فليس فيها تعميم المأمور به بفعل المخاطب وفعل غيره وإنّما ينزّل الغير منزلة المخاطب بأدلّة قبول الفعل للنيابة، فإن كان أدلّته عامّة كانت محكمة على جميع الأوامر ولو كانت من العبادات؛ لأنّ تقرّب النائب من حيث إنّه نائب تقرّب المنوب عنه كما حقّق في استيجار العبادات؛ وإن كانت خاصّة حكمت في موردها، وما لم يثبت فيه الدليل لم يحكم فيه بذلك التنزيل.

وكيف كان، فصدور الفعل من الفاعل المخاطب كوقوعه على المفعول من مقوّمات المأمور به، لا من الأمور الخارجة عنه المعتبر فيه، فكما أنّ ضرب عمرو ليس في شيء من المأمور به في قول الآمر «اضرب زيداً» كذلك ضرب ضارب آخر غير المخاطب.

ومن ذلك كلّه يظهر: أنّه لامجال لأن يقال: إنّ ظاهر الأوامر لايقتضي سوى كونه مأموراً بالمباشرة، وأمّا الشرطيّة فلا دليل فيها عليه. فتبقى عمومات الوكالة والنيابة محكمة يصحّ إثبات المشروعيّة بها، فيكون الأصل جواز الوكالة والنيابة في جميع العبادات.

وأضعف من هذا القول تسليمه في التوصّليّات ومنعه في العبادات مستنداً في الفرق إلى ظهورها في إرادة القيد الظاهر في المباشرة. والخلط في هذا كلّه ـ بين الشرط والمقوّم وبين ما نحن فيه من التولية في الواجب وبين الوكالة والنيابة في الواجبات وبين العبادات والتوصّليّات مع اشتراك الكلّ في إرادة التعبّد من الأمر فيها وإن سقط التعبّد بغيره في التوصّليّات وبين سقوط الأمر وحصول الامتثال ـ يظهر بالتأمّل فيما ذكرناه[1].

١ـ كتاب الطهارة، ص١٤٩.

أسباب الجنابة

«أمّا سبب الجنابة فأمران»:

أحدهما: الإنزال للمني بلاخلاف. ولعلّ الإجماع عليه كالأخبار[١] مستفيض، من غير فرق بين أحوال الإنزال وأفراد المنزل؛ إلاّ أنّه ورد روايات في عدم وجوب الغسل على المرأة إذا أنزلت[٢] معارضة بما يتعيّن العمل به محمولة لأجل ذلك على وجوه: أقربها حمل إنكار وجوب الغسل على صدوره، ولدفع مفسدة هي أعظم من ترك الغسل في نادر من الأوقات لنادر من النسوان، وقد علّمها الإمام ـ عليه السلام ـ بالنسبة إلى بعض موارد السؤال دون بعض.

والحاصل: أنّ كتمان الحقّ كما يجوز، بل يجب لأجل التقيّة فكذلك يجوز لغيرها من المصالح، مثل وصول الحكم إلى من يجعله وسيلة لارتكاب مفاسد هي أعظم من البقاء على الجنابة.

وقد أمروا ـ عليهم السلام ـ في بعض الروايات العالم بهذا الحكم ـ بكتمانه من النساء إذا علم، أو ظنّ ترتّب المفسدة على الإظهار لامطلقاً، ففي صحيحة أديم بن الحرّ قال: «سألت أبا عبدالله ـ عليه السلام ـ عن المرأة ترى في منامها مايرى الرجل في منامه عليها الغسل؟ قال: **نعم ولاتحدثوهنّ فيتّخذونه علّة**» الخبر[٣]؛ فإنّ كتمان الحقّ مع كونه محرّماً قد يجب لترتّب المفسدة عليه وهي جعل دعوى الاحتلام وسيلة للفجور.

ويمكن حمل تلك الأخبار على التقيّة؛ لأنّ مضمونها محكيّ عن بعض العامّة. وفي مرسلة نوح بن شعيب «هل على المرأة غسل إذا لم يأتها زوجها؟ قال ـ عليه

١ـ الوسائل، ج١، ص٤٧١، الباب ٧ من أبواب الجنابة.

٢ـ الوسائل، ج١، ص٤٧١، الباب ٧ من أبواب الجنابة، ح٢٠ و ٢١.

٣ـ التهذيب، ج١، ص١٢١، الباب ٦ من كتاب الطهارة، ح٣١٩؛ الاستبصار، ج١، ص١٠٥، الباب ٦٢ من أبواب الجنابة وأحكامها، ح٢.

السلام ـ: **وأيكم يرضى أن يرى ويصبر على ذلك أن يرى إبنته، أو أخته، أو زوجته أو أمّه، أو أحد قرابته قائمة تغتسل فيقول: مالك؟ فتقول: قد احتلمت وليس بها بعل.** ثمّ قال: **ليس عليهنّ في ذلك غسل. فقد وضع الله ذلك عليكم فقال: ﴿وَإِنْ كُنتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا﴾ ولم يقل لهنّ**»، الخبر [1] والحاصل: أنّ كتمان الحكم المذكور لدفع مفسدة مترتّبة على اطّلاع بعض العامّة بذلك الحكم، أو بعض العوامّ [2].

الفرض في الغسلات

المسألة «الثالثة: الفرض في الغسلات» غسل كلّ عضو تمامه «مرّة واحدة» ولو بغرفات متعددة بلا خلاف ولا إشكال للكتاب والسنّة المتواترة معنى ـ [3] [4].

كفاية غسل الجنابة عن الوضوء

ثمّ الظاهر عدم الحاجة إلى الوضوء؛ لأنّ غسل الجنابة يكفي عن الوضوء المسبّب عن أيّ سبب كان، كما هو ظاهر قوله تعالى: **﴿وَإِنْ كُنتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا﴾**؛ حيث إنّه تعالى فصّل بين الجنب وغيره كما لايخفى. ويؤكّد الاستدلال بها مارواه محمّد بن مسلم «قال: قلت لأبي جعفر ـ عليه السلام ـ: إنّ أهل الكوفة يروون أنّ عليّاً ـ عليه السلام ـ كان يأمر بالوضوء قبل غسل الجنابة، قال ـ عليه السلام ـ: **كذبوا ماوجدوا ذلك في كتاب عليّ ـ عليه السلام ـ إنّ الله عزّوجلّ يقول: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُباً فَطَّهَّرُوا﴾**» [5]، فانّ الإمام ـ عليه السلام ـ استشهد بالآية على عدم وجوب الوضوء على الجنب [6].

١ـ الاستبصار، ج١، ص١٠٧، الباب ٦٣ من أبواب الجنابة و أحكامها، ح١١، مع اختلاف في التعبير.
٢ـ كتاب الطهارة، ص١٦٩.
٣ـ الوسائل، ج١، ص٢٧٥، الباب ١٥ من أبواب الوضوء؛ و ص٢٨٥، الباب ١٩ من أبواب الوضوء.
٤ـ كتاب الطهارة، ص١٣٧.
٥ـ الوسائل، ج١، ص٥١٦، الباب ٣٤ من أبواب الجنابة، ح٥، مع اختلاف في التعبير.
٦ـ كتاب الطهارة، ص١٠٣.

أحكام الجنابة

«وإن جامع» امرأة في «الدبر ولم ينزل وجب الغسل» على الفاعل والمفعول «على الأصحّ» المجزوم عند الأصحاب، بل المجمع عليه بين المسلمين، كما في صريح السراير[1] وظاهر السيّد حيث قال: لا أعلم خلافاً بين المسلمين في أنّ الوطأ في الموضع المكروه من ذكر، وأنثى يجري مجرى القبل مع الإيقاب وغيبوبة الحشفة في وجوب الغسل على الفاعل والمفعول وإن لم يكن إنزال. و لا وجدت في الكتب المصنّفة لأصحابنا ـ رحمهم الله ـ إلاّ ذلك، ولا سمعت ممّن عاصرني من الشيوخ نحواً من الستّين يفتي إلاّ بذلك، فهذا إجماع من الكلّ.

ولو شئت أن أقول: إنّه معلوم بالضرورة من دين الرسول ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ أنّه لافرق بين الفرجين في هذا الحكم؛ فإنّ داود وإن خالف في أنّ الوطأ في القبل إذا لم يكن معه إنزال لايوجب الغسل؛ فإنّه لايفرّق بين الفرجين، كما لايفرّق باقي الأمّة بينهما في وجوب الغسل بالإيلاج في كلّ واحد منهما.

واتّصل لي في هذه الأزمان من بعض الشيعة الإماميّة، أنّ الوطأ في الدبر لايوجب الغسل، تعويلاً على أنّ الأصل عدم الوجوب، أو على خبر يذكر أنّه في منتخبات سعد، أو غيرها، وهذا ممّا لايلتفت إليه.

أمّا الأصل: فباطل؛ لأنّ الإجماع، والقرآن وهو قوله تعالى: ﴿أَوْ لامَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾ يزيل حكمه.

وأمّا الخبر: فلايعتمد عليه في معارضة الإجماع والقرآن، مع أنّه لم يفت به فقيه، ولم يعتمده عالم، مع أنّ الأخبار تدلّ على ما أوردناه؛ لأنّ كلّ خبر يتضمّن تعليق الغسل على الجماع، والإيلاج في الفرج فإنّه يدلّ على ما ادّعيناه؛ لأنّ الفرج يتناول القبل والدبر؛ لأنّه لا خلاف بين أهل اللّغة، وأهل الشرع [2]، انتهى... .

١ـ السرائر، ج١، ص١١٤.
٢ـ الناصريّات، ص٢٢٣.

وربّما يتمسّك في المقام تبعاً لما تقدّم عن السيّد ـ رحمه الله ـ بإطلاقات الملامسة، والجماع في الفرج، والإدخال والإيلاج ونحو ذلك وفي الكلّ نظر:

أمّا آية الملامسة؛ فلأنّ المراد بها ليس معناه اللّغويّ وهو مطلق اللّمس وإنّما هي كناية عن ملامسة معهودة خاصّة ولادليل على إرادة مطلق الوطئ، بل الظاهر إرادة خصوص القبل لا أقلّ من الشكّ في إرادة المطلق والمقيّد، فيصير مجملاً؛ إذ ليس بعد إرادة الفرد المعهود إطلاق يرجع إليه كما لايخفى[1].

«فإن جامع إمرأة في قبلها» فهو جنب وإن لم ينزل، بالكتاب[2] والسنّة[3] والإجماع من المسلمين من يوم رجع الأنصار عن قولهم بأنّ الماء من المأمن إلى قول المهاجرين قال الله: **﴿أوْلامَسْتُمُ النِّساءَ فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً﴾**، ودعوى انصراف المطلق إلى الغالب من صورة الإنزال ممنوعة[4].

[انظر: سورة الإسراء، آية ٧٨، في أقسام الشرط؛ وسورة الأعراف، آية ٢٠٤، في معنى التبعيّة؛ وسورة الحجّ، آية ٧٨، حول الكلام في الشروط؛ وبحوث حول القرآن وعلومه، حول حكم العمل بظواهر الكتاب.]

وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا

* المائدة/٣٨

موارد الإجمال

هداية: لا إجمال في آية السرقة وهي قوله تعالى: **﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أيْدِيَهُما﴾**؛ أمّا القطع؛ فلأنّ المتبادر منه مطلق الإبانة الصادقة على جميع مراتبها وخصوص مرتبة

١ـ كتاب الطهارة، ص١٧٥.

٢ـ النساء/٤٣ .

٣ـ الوسائل، ج٢، ص١٨٢، الباب ٦ من أبواب الجنابة.

٤ـ كتاب الطهارة، ص١٧٤.

خاصّة وإرادتها بالدليل، وقد مرّ أنّه لايوجب الإجمال، إذ بعده لا إجمال وقبله محمول على المسمّى.

نعم، لايبعد القول بالإجمال من حيث إنّ الظاهر وهو إبانة الكلّ غير مراد قطعاً، ولاظاهر بعده، فيردّد بين المراتب العديدة من إبانة اليد، ولكنّ الإجمال إنّما جاء به من قبل أمر آخر لابواسطة نفس الآية.

وأمّا في اليد؛ فإنّ الظاهر منها تمام العضو المخصوص وثبوت اسم خاصّ لبعض أجزائه ممّا لادليل فيه على خلاف ما ذكرنا.

وأمّا الموارد الّتي يستعمل لفظ «اليد» فيها على بعضها كما في قولك: «عوّضت يدي»، و «قطعت يدي»، ونحو ذلك، فليس اليد مستعملة فيها في أبعاضها، بل في تمام العضو، إلاّ أنّ نسبة تلك الأفعال إنّما تقتضي اتّصاف المورد بالفعل المذكور على وجه المذكور من دون مجاز في الفعل، أو في المورد.

كما أفاده بعض المحقّقين في عوائده حيث قال بعد ما قرّر من أنّ العرف ربّما يتسامحون في صدق بعض المعاني على مصاديقها: إنّ هذه القاعدة يعني المسامحة جارية في وضع الجزئيّ الصوريّ للنسبة بين الشيئين أيضاً، فكلّما يعدّ في العرف هذه النسبة فهو المراد بالإضافة من غير تغيير في حقيقة المضاف والمضاف إليه.

فإنّ الموضوع له للماهيّة الإضافيّة النسبة العرفيّة الحاصلة بين الحقيقتين، فالتقبيل الحقيقيّ لزيد الحقيقيّ يحصل بجزء منه عرفاً، لابمعنى أنّ زيداً الواقع في هذا التركيب يراد منه جزؤه عرفاً، بل بمعنى أنّ النسبة العرفيّة الّتي هي الجزء الصوريّ تحصل بذلك، ولم يعلم للجزء الصوريّ معنى غير هذا لغة، ولم يعلم للهيئة معنى آخر سوى المصداق العرفيّ، ولايختصّ ذلك بالتركيب الإضافيّ، بل كذلك الإسناديّ والتوصيفيّ نحو «زيد مضروب»، و«هذا الثور أسود»، إذا كان فيه نقطة بيضاء و«القصيدة العجميّة»، إذا كانت فيها ألفاظ عربيّة انتهى، ما أردنا نقله بأدنى تفاوت.

فما أفاده بعيد، إلاّ أنّه لاحاجة إلى اعتبار المسامحة في النسبة كما يظهر من

قياسها على مايقع من التسامح في طرفيها، مضافاً إلى ما يظهر منه أنّ المعنى العرفيّ يغاير المعنى الحقيقي وليس كذلك، بل المعنى محفوظ على الوجهين، إلاّ أنّ التسامح في دعوى العرف صدق المعنى الحقيقيّ على ما ينزّلونه منزلة الواقع وعليك بإمعان النظر في كلامه لعلّك تطّلع على ما لم نطّلع عليه وهو الموفّق المسدّد الهاديّ[١].

الاستدلال على عموم «اليقين والشك»

[قوله] قدّس سرّه: «واليقين والشكّ محمولان على العموم».

[أقول]: يمكن أنْ يستدلّ على عموم اليقين والشكّ بطرق ثلاثة:

أحدها: ما اختاره المصنّف ـ قدّس سرّه ـ من أنّ الحكم إذا تعلّق بطبيعة اقتضى وجود الحكم كلّما وجدت الطبيعة[٢].

الثاني: ما اختاره آخرون[٣]: من أنّ الحكم لّما لم يجز تعلّقه بالطبيعة مع قطع النظر عن الوجودات، فإمّا أن يكون مراد المتكلّم تعليقه عليها باعتبار جميعها، وهو المطلوب. أو بعض معيّن عند اللّه غير معيّن عند المخاطب؛ فيلزم الإغراء بالجهل، أو الإجمال في كلام الحكيم المنافي للبيان المقصود غالباً. أو بعض معيّن عند المخاطب أيضاً، والمفروض عدم التعيين.

وهذا لايتوقّف على جعل المفرد المحلّى حقيقة خاصّة في تعريف الجنس.

الثالث: أنّ اليقين والشكّ مفردان معرّفان وقعا في حيّز النفي، فلو لم نقل باستفادة العموم من المفرد المحلّى بلام الجنس في الإثبات بأحد الطريقين المذكورين، فلامجال للتأمّل في استفادته منه إذا وقع في حيّز النفي.

ثم: إنّ الحاجبيّ عدّ اسم الجنس المحلّى باللاّم من ألفاظ العموم الّتي اتّفق على عمومها ـ بعد ثبوت أنّ للعامّ ألفاظاً حقيقيّة ـ ولم ينقل خلافاً في ذلك وتبعه

١ـ مطارح الأنظار، ص٢٢٦.

٢ـ انظر: القوانين، ج١، ص٢١٧.

٣ـ منهم صاحب المعالم ـ قدّس سرّه ـ في المعالم، ص١١٠.

العضديّ في شرحه[1] متمسّكين بأنّ العلماء لم يزالوا يحتجّون بقوله: ﴿السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾.

وقال نجم الأئمّة ـ على ما حكاه غير واحد[2] ـ في أوائل المعرفة والنكرة: «فكلّ اسم دخله اللاّم ولايكون فيه علامة [هي] كونه بعضاً من كلّ... فينظر في ذلك الاسم، فإن لم يكن معه قرينة حاليّة و[لا]مقاليّة دالّة على أنّه بعض مجهول من كلّ ـ كقرينة الشراء في قوله: «اشتر اللّحم» الدالّة على أنّ المشترى بعض من اللحم ـ ولا دالّة على أنّه بعض معيّن ـ كما في قوله تعالى: ﴿أَوْ أَجِدُ عَلَى النَّارِ هُدًى﴾[3]؛ ـ فهي اللاّم الّتي جيء بها للتعريف اللّفظي، والاسم المحلّى بها لاستغراق الجنس».

ثمّ شرع في الاستدلال على وجوب حمله على الاستغراق، ثمّ قال: «فعلى هذا قوله: «الماء طاهر» أي كلّ ماء، و«النوم حدث» أي كلّ نوم؛ إذ ليس في الكلام قرينة البعضيّة ـ لامطلقة ولامعيّنة ـ»[4] انتهى.

وقال التفتازانيّ في المطوّل[5] ـ على ما حكي[6] ـ في بحث تعريف المسند إليه: «اللّفظ إذا دلّ على الحقيقة باعتبار وجودها في الخارج، فإمّا أن يكون لجميع الأفراد أو لبعضها؛ إذ لاواسطة بينهما في الخارج. فإذا لم يكن للبعضيّة؛ لعدم دليلها، وجب أن يكون للجميع.

وإلى هذا ينظر صاحب الكشّاف، حيث يطلق لام الجنس على ما يفيد الاستغراق، كما ذكرفي قوله تعالى: ﴿إِنَّ الإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ﴾[7] أنّه للجنس[8]. وقال في قوله

١ـ شرح مختصر الأصول، ج١، ص٢١٦.

٢ـ منهم الفاضل التوني في الوافية، ص٢٠٤؛ والسيّد المجاهد في مفاتيح الأصول، ص٦٤٥.

٣ـ طه/١٠.

٤ـ شرح الكافية، ج٢، ص١٢٩، مع اختلاف والزيادات من المصدر.

٥ـ المطوّل، ص٦٥.

٦ـ حكاه في مفاتيح الأصول، ص٦٤٥.

٧ـ العصر/٢.

٨ـ الكشّاف، ج٢، ص٤٨٥.

تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾[١]: «إنّ اللاّم للجنس، فيتناول كلّ محسن»[٢] انتهى.

وهذه الكلمات من هؤلاء الأعلام صريحة في أنّه يجب حمل اسم الجنس المحلّى على الاستغراق، إلاّ أن يدلّ دليل على إرادة البعض.

لكنّ الكلام في أنّ كلام غير الحاجبيّ ممّن ذكر، هل هو راجع إلى حمل المفرد المحلّى على العموم من باب تعلّق الحكم بالطبيعة الغير المقيّدة؟ -وهو الطريق الأوّل من الطرق الثلاثة الّتي ذكرناها- أو من باب لزوم خروج كلام المتكلّم عن الفائدة المعتنى بها، مع فرض عدم القرينة على البعضيّة المطلقة أو المعيّنة، فيرجع إلى الطريق الثاني من الطرق المذكورة.

وأمّا رجوعه إلى دلالته على الاستغراق وضعاً، فهو خلاف ظاهر كلماتهم المحكيّة سابقاً، وإنْ لم أجد منهم غير ماحكينا، ولم يحضرني الآن كلامهم.

فإن كان راجعاً إلى الطريق الأوّل فهو، وكذا لو كان راجعاً إلى الدلالة الوضعيّة.

وأمّا إن كان راجعاً إلى الطريق الثاني -الّذي سلكه صاحب المعالم في حمل المفرد المحلّى على العموم[٣] وتبعه المحقّق جمال الدين الخوانساريّ على ما حكي[٤] -فيشكل أن يكون مجدياً في هذا المقام، لأنّ من مقدّمات هذا الطريق لزوم اللّغوية أو الإجمال في كلام الحكيم لو حمل على البعض الغير المعيّن، ويشكل جريانه هنا؛ نظراً إلى أنّه لو حمل «اليقين» على البعض الغير المعيّن فلاشكّ في دخول مورد السؤال ومحلّ حاجة السائل فيه، وهذا القدر كاف في إخراجه عن اللّغويّة والإجمال؛ إذ لو سلّمنا وجوب كون كلام الشارع مبيّناً غير مجمل، فلا نسلّم وجوب كونه مبيّناً من جميع الجهات، بل لايقدح فيه الإجمال، سيّما إذالم يكن في مورد حاجة السائل، فإذا لم يكن محذور في إرادة البعض في الواقع، كان هو والاستغراق سواءاً في احتمال الإرادة، فكما أنّ

١ـ البقرة/١٩٥.
٢ـ الكشّاف، ج١، ص١٤٠.
٣ـ معالم الأصول، ص١١٠.
٤ـ لم نعثر عليه.

حمله عليه يتوقّف على قرينة، فكذا حمله على الاستغراق.

نعم، هذا الطريق إنّما ينفع في مثل «الماء طاهر» وشبهه ممّا إذا حمل اللّفظ على بعض غير معيّن يلزم اللّغويّة والإجمال رأساً، فتأمّل.

وكيف كان، فمع وجود الطريقة الأُولى والثالثة، فلانحتاج إلى الكلام في جريان الطريقة الثانية في هذا المقام[1].

أَكَّٰلُونَ لِلسُّحۡتِۚ

المائدة/٤٢.

حكم إرتزاق القاضي من بيت المال

وأمّا الإرتزاق من بيت المال فلا إشكال في جوازه للقاضيّ مع حاجته، بل مطلقاً، إذا رأى الإمام المصلحة فيه... .

وأمّا الهديّة: وهي مايبذله على وجه الهبة ليورث المودّة الموجبة للحكم له حقّاً كان، أو باطلاً، وإن لم يقصد المبذول له الحكم إلاّ بالحقّ إذا عرف ولو من القرائن أنّ الباذل قصد الحكم له على كلّ تقدير، فيكون الفرق بينها وبين الرشوة، أنّ الرشوة تبذل لأجل الحكم والهديّة تبذل لإيراث الحبّ المحرّك له على الحكم على وفق مطلبه، فالظاهر حرمتها؛ لأنّها رشوة، أو بحكمها بتنقيح المناط... .

وعن عيون الأخبار عن مولانا أبي الحسن الرضا ـ عليه السلام ـ عن أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ: **«في تفسير قوله تعالى: ﴿أَكَّالُونَ لِلسُّحْتِ﴾ قال: هو الرجل يقضي لأخيه حاجته، ثمّ يقبل هديّته»**[2].

وللرواية توجيهات، تكون الرواية على بعضها محمولة على ظاهرها من التحريم، وعلى بعضها محمولة على المبالغة في رجحان التجنّب عن قبول الهدايا من أهل

١ـ الحاشية على استصحاب القوانين، طبعة المؤتمر، ص١٥٤.

٢ـ عيون أخبار الرضا، ص٦٤، ح١١.

الحاجة إليه، لئلاّ يقع في الرشوة يوماً[1].

﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾

المائدة/٤٤.

تقليد الأعلم

حجّة المختار زيادة عمّا سمعت من الأصل السالم عن المعارض والاجماعات، الأخبار والاعتبار.

أمّا الأخبار فمنها: مقبولة عمربن حنظلة الّتي رواها المشايخ الثلاثة سألت أبا عبدالله ـ عليه السلام ـ عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين، أو ميراث إلى أن قال: فإنّ كلّ واحد منهما اختار رجلاً من أصحابنا فتراضيا أن يكونا ناظرين في حقّهما فاختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم؟ فقال: **«الحكم ما حكم به أعدلهما، وأفقههما، وأصدقهما في الحديث، وأورعهما ولايلتفت إلى ما حكم به الآخر»** الحديث[2]؛ دلّت على تقديم قول الأفقه والأصدق في الحديث على قول غيرهما عند الاختلاف في حكم الله تعالى.

لايقال: المراد بالحكم هو فصل الخصومة بقرينة السؤال في منازعة الرجلين في دَيْن، وميراث، فلا دلالة لها على تقديم فتوى الأفقه.

لأنّا نقول: **أوّلاً**: أنّ الظاهر عدم القول بالفصل بين الحكم والفتوى، فكلّ من قال بتقديم حكم الأعلم قال بتقديم فتواه... .

وثانياً: أنّ المراد بالحكم في الرواية ليس ما هو المصطلح عليه عند الفقهاء أعني: القضاء، بل الظاهر أنّ المراد به المعنى اللّغويّ المتناول للفتوى مثل قوله تعالى في غير موضع: **﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ﴾** الآية، يدلّ على ذلك زيادة على عدم ثبوت

١ـ المكاسب المحرّمة، ص٣١.

٢ـ الوسائل، ج١٨، ص٧٥، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح١، مع إختلاف يسير.

الحقيقة الشرعيّة في لفظ «الحكم» قول الراوي: «وكلاهما اختلفا في حديثكم»؛ فلانّ المتبادر كونه بياناً لاختلاف الحكم، ومن الواضح أنّ الاختلاف في نفس القضاء ليس اختلافاً في الحديث.

نعم، الاختلاف في فتوى رواة عصر الإمام اختلاف في الحديث، نظراً إلى اشتراك الفتاوى ورواياتهم في الاستناد إلى السماع عن الإمام -عليه السلام- عموماً أو خصوصاً، فيكون الاختلاف في الفتوى اختلافاً في الحديث.

وكذا يدلّ عليه قول الإمام -عليه السلام-: **«الحكم ما حكم به أصدقهما في الحديث»**؛ فإنّ صدق الحديث إنّما يناسب ترجيح الفتوى الّتي هي بمنزلة الحديث دون القضاء، ولادلالة في منازعة المتحاكمين على كون المراد به القضاء؛ لأنّ المتنازعين ربّما ينشأ نزاعهما من جهة الاشتباه في الحكم المشروع فيرجعان إلى من يحكم بينهما بالفتوى دون القضاء، والظاهر أنّ نزاع الرجلين كان من هذه الجهة لامن جهة الاختلاف في الموضوع، ومرجعه إلى الإدّعاء والإنكار، وإلاّ لما كان لاختيار كلّ منهما حكماً وجه؛ فإنّ فصل الخصومة حينئذ يحصل من حكم واحد[1].

أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ ... وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّـٰلِمُونَ

المائدة/٤٥

[انظر: نفس السورة، آية ٤٤، في تقليد الأعلم؛ وسورة النساء، آية ٥٨، في صفات القاضي؛ وسورة البيّنه، آية ٥ ، في حكم إجراء الاستصحاب في أحكام الشريعة السابقة.]

وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ... هُمُ ٱلْفَـٰسِقُونَ

المائدة/٤٧.

١- مطارح الأنظار، ص٣٠٣.

[انظر: نفس السورة، آية ٤٤، في تقليد الأعلم؛ وسورة النساء، آية ٥٨، في صفات القاضي.]

﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾

المائدة/٥٥.

[انظر: سورة الأحزاب، آية ٦، في تعيين مناصب الفقيه.]

﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ﴾

المائدة/٦٧.

[انظر: بحوث حول القرآن وعلومه، حول الخطابات الواردة في الشريعة.]

﴿مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ﴾

المائدة/٧٢.

[انظر: سورة الجنّ، آية ٢٣، في طرق إثبات كون المعصية كبيرة.]

﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾

المائدة/٩٠.

حرمة القمار

القمار حرامٌ إجماعاً. ويدلّ عليه الكتاب والسنّة المتواترة... .

والأولى الاستدلال على ذلك بما تقدّم في رواية تحف العقول من أنّ: **«ومايجيء منه الفساد محضاً لايجوز التقلّب فيه من جميع وجوه الحركات»**[1].

١ـ تحف العقول، ص٣٣١.

وفي تفسير القمّي عن أبي الجارود، عن أبي جعفر ـ عليه السلام ـ في قوله: **﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنْصَابُ وَالأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾**؛ قال: **«أمّا الخمر فكلّ مسكر من الشراب»** إلى أن قال: **«وأمّا الميسر فالنرد والشطرنج وكلّ قمار ميسر»**، إلى أن قال: **«وكلّ هذا بيعه وشراؤه والانتفاع بشيء من هذا، حرام محرّم»**[1]. وليس المراد بالقمار هنا المعنى المصدري حتّى يرد ماتقدّم من إنصرافه إلى اللّعب مع الرهن، بل المراد الآلات بقرينة قوله: **«بيعه وشراؤه»**، وقوله: **«وأمّا الميسر فهو النرد»** إلخ.

ويؤيّد الحكم ما عن مجالس المفيد الثاني «ره»، ولد شيخنا الطوسيّ«ره»، بسند عن أميرالمؤمنين ـ عليه السلام ـ ـ في تفسير الميسر ـ في أنّ: **«كلّما ألهى عن ذكر الله، فهو الميسر»**[2] ـ [3].

حكم الانتفاع من الدهن المتنجّس

ولكنّ الأقوى ـ وفاقاً لأكثر المتأخّرين ـ جواز الانتفاع إلاّ ما خرج بالدليل، ويدلّ عليه أصالة الجواز، وقاعدة «حلّ الانتفاع بما في الأرض»[4]. ولاحاكم عليهما سوى مايتخيّل من بعض الآيات والأخبار، ودعوى الجماعة المتقدّمة الإجماع على المنع.

والكلّ غير قابل لذلك.

أمّا الآيات:

فمنها: قوله تعالى: **﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنْصَابُ وَالأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾**، دلّ ـ بمقتضى التفريع ـ على وجوب اجتناب كلّ رجس.

وفيه: أنّ الظاهر من الـ **﴿رجس﴾** ما كان كذلك في ذاته، لاماعرض له ذلك،

١ـ تفسير القمّي، ج١، ص١٨٠.

٢ـ الوسائل، ج١٢، ص٢٣٥، الباب ١٠٠ من أبواب مايكتسب به، ح١٥.

٣ـ المكاسب المحرّمة، ص٤٧.

٤ـ المستفاد من قوله تعالى: **﴿خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً﴾** البقرة/ ٢٩.

فيختصّ بالعناوين النجسة، وهي النجاسات العشر، مع أنّه لو عمّ المتنجّس لزم أن يخرج عنه أكثر الأفراد؛ فإنّ أكثر المتنجّسات لايجب الاجتناب منه، مع أنّ وجوب الاجتناب ثابت في ما كان رجساً من عمل الشيطان، يعني من مبتدعاته، فيختصّ وجوب الاجتناب المطلق بما كان من عمل الشيطان، سواء كان نجساً ـ كالخمر ـ أو قذراً معنويّاً مثل ـ الميسر ـ، ومن المعلوم: أنّ المايعات المتنجسّة ـ كالدهن، والطين، والصبغ، والدبس ـ إذا تنجّست ليست من أعمال الشيطان.

وإن أريد من ﴿عمل الشيطان﴾ عمل المكلّف المتحقّق في الخارج بإغوائه ليكون المراد بالمذكورات استعمالها على النحو الخاصّ، فالمعنى: أنّ الانتفاع بهذه المذكورات رجس من عمل الشيطان، كما يقال في ساير المعاصي: أنّها من عمل الشيطان، فلا تدلّ أيضاً على وجوب الاجتناب عن استعمال المتنجّس إلاّ إذا ثبت كون الاستعمال رجساً وهو أوّل الكلام.

وكيف كان، فالآية لاتدلّ على المطلوب. ومن بعض ماذكرنا يظهر ضعف الاستدلال على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ﴾[1]؛ بناءاً على أنّ «الرجز» هو الرجس.

وأضعف من الكلّ: الاستدلال بآية تحريم الخبائث[2]؛ بناءاً على أنّ كلّ متنجّس خبيث، والتحريم المطلق يفيد تحريم عموم الانتفاع؛ إذ لايخفى أنّ المراد هنا، حرمة الأكل بقرينة مقابلته بحلّيّة الطيّبات[3].

حكم بيع المتنجّسات

وأمّا قوله تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوهُ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ﴾[4]، فقد عرفت أنّهما

١ـ المدثّر/٥.
٢ـ الأعراف/١٥٧.
٣ـ المكاسب المحرّمة، ص١١؛ طبعة المؤتمر، ج١، ص٨٢.
٤ـ المدثّر/٥.

لاتدلاّن على حرمة الانتفاع بالمتنجّس، فضلاً عن حرمة البيع على تقدير جواز الانتفاع[1].

المسكرات المايعة

وأمّا في ساير المسكرات بناءاً على عدم تسليم شمول إطلاق النبيذ في الأخبار المتقدّمة لها من جهة الانصراف إلى المأخوذ من التمر فمنها... .

وعن القمّي[2] في تفسير قوله تعالى: ﴿إنّما الخَمْرُ﴾ إلخ، كلّ مسكر من الشراب إذا أخمر فهو خمر؛ فإنّ الظاهر من الحمل: إمّا الصدق الحقيقيّ كما استظهره صاحب الحدائق[3] من كلام الشارع، بل من كلام أهل اللّغة كالقاموس، والمصباح المنير، ومجمع البحرين، أو ثبوت أحكام الحقيقة.

وربّما يجعل من هذا القبيل ما دلّ على أنّ اللّه عزّوجلّ لم يحرّم الخمر لاسمها ولكن لعاقبتها، فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر[4]، وفيه: أنّ الظاهر من السياق، الإلحاق في التحريم دون النجاسة... .

نعم، ربّما يتمسّك في نجاسة الخمر بقوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنْصَابُ وَالأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ**﴾.

وفي دلالتها نظر: حيث إنّ الظاهر من الخمر في الآية بقرينة عطف ﴿الميسر﴾ عليها وجعلها من عمل الشيطان هو شربها فيصير الرجس شربها لاعينها، فتعيّن حمل الـ﴿رجس﴾ على الحرام[5].

[انظر: نفس السورة، آية ٣، في حكم اقتناء الأعيان النجسة؛ وسورة المدثّر، آية ٥، في أحكام الخلوة.]

١ـ المكاسب المحرّمة، ص١٢؛ طبعة المؤتمر، ج١، ص٩٣.

٢ـ تفسير القمّي، ج١، ص١٨٠.

٣ـ الحدائق، ج٥، ص١١٢.

٤ـ الوسائل، ج٢٥، ص٣٤٢، الباب ١٩ من أبواب الأشربة المحرّمة، ح [٣٢٠٧٧] ١.

٥ـ كتاب الطهارة، ص٣٥٩.

﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ﴾

المائدة/٩١.

[انظر: سورة العنكبوت، آية ٤٥، في كيفيّة نيّة الوضوء.]

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ شَهَٰدَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ حِينَ ٱلْوَصِيَّةِ ٱثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾

المائدة/١٠٦.

عدالة الشاهد

«ولايكفي» في ثبوت عدالة الشاهد «معرفته بالإسلام»... إمّا بناءاً على ما تقرّر في الشريعة من أصالة الصحّة؛ لأجل أنّ الإسلام ملكة رادعة عن المعاصي؛ أو لما دلّ على حمل أمور المسلمين تركاً وفعلاً وقولاً على الصحّة[1]، فلايترك واجباً ولايفعل محرّماً؛ وإمّا لأنّ المستفاد من الأدلّة كون الفسق مانعاً، فيدفع عند الشكّ بالأصل... .

لضعف الكلّ، أمّا أصالة الصحّة: فلمنع كون الإسلام رادعاً عن المعاصي، كيف؟ وما ركب في النفوس من قوّتي الشهويّة والغضبيّة مقتض لها. ومجرّد وجوب حمل أمورهم على الصحّة لايوجب الحكم بوجود العدالة المخالفة للأصل، وحمل قولهم على الصحّة لايوجب الحكم بقول بعضهم على بعض.

وأمّا دعوى مانعيّة الفسق لقبول الشهادة، فيكذبها الأدلّة الكثيرة من الكتاب والسنّة على كون العدالة شرطاً، مثل قوله تعالى: ﴿ٱثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾[2]؛ فإنّ الأمر هنا للوجوب الشرطيّ، فدلّ على اشتراط الطلاق بشهادة عدلين، فليس التمسّك بمفهوم الوصف كما زعم.

١ـ منها في أصول الكافي، ج٢، ص٣٦١؛ الوسائل، ج٨، ص٦١٣، الباب ١٦١ من أبواب أحكام العشرة.

٢ـ الطلاق/٢.

وقوله تعالى: ﴿وَاسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ﴾[1]؛ خصوصاً ملاحظة ما ورد في تفسيره عنه ـ عليه السلام ـ بقوله: «ترضون دينه وأمانته وصلاحه»[2]، فلاحاجة إلى تقييدها بالآية السابقة كما يزعم، إلاّ أنّ الظاهر أنّ الأمر للإرشاد؛ فيسقط الاستدلال به كما هو واضح.

وقوله تعالى: ﴿إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهالَةٍ﴾[3]؛ الدالّ بعموم التعليل على مانعيّة خوف الوقوع في الندم بقبول الخبر، فيشترط فيه زوال الخوف؛ المشترك بين خبر الفاسق وخبر مجهول الحال، فاندفع توهّم مانعيّة خصوص الفسق. والأخبار الدالّة على اشتراط العدالة أو ما هو مساوق لها متواترة جدّاً، فلابدّ من إحراز الشرط، ولايكفي عدم العلم بعدمه.

ثم لو سلّمنا مانعيّة الفسق، منعنا عن اعتبار أصالة العدم قبل الفحص في مثل المقام، وإن كان الشبهة في الموضوع؛ لأنّ اللاّزم منه تضييع حقوق كثيرة، بل الهرج والمرج في الأنفس والأموال والأعراض، فتأمّل[4].

طريق إثبات الوصيّة

«و» اعلم أنّه لا إشكال في أنّه «تثبت الوصيّة» مطلقاً «بشاهدين مسلمين عدلين» كما هو الأصل في كلّ حقّ إلاّ ما خرج بالدليل، هذا مع تمكّن الموصي من إشهاد العدلين، «و»أمّا «مع الضرورة» بمجرّد «عدم» التمكّن من إشهاد «عدول المسلمين» عند إرادة الوصيّة وإن لم تجب، «تقبل شهادة» عدول خصوص أهل الكتاب «من أهل الذمّة» في الأموال «خاصّة».

والأصل في المسألة ـ قبل الإجماع ـ نصّ الكتاب: ﴿شَهادَةُ بَيْنِكُمْ إِذا حَضَرَ أَحَدَكُمُ

١ـ البقرة/٢٨٢.

٢ـ الوسائل، ج١٨، ص٢٩٥، الباب ٤١ من أبواب الشهادات، ح٢٣.

٣ـ الحجرات/٦.

٤ـ القضاء والشهادات، ص١٢٤.

الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الأَرْضِ فَأَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةُ الْمَوْتِ تَحْبِسُونَهُمَا مِنْ بَعْدِ الصَّلَوٰةِ فَيُقْسِمَانِ﴾... الآية.

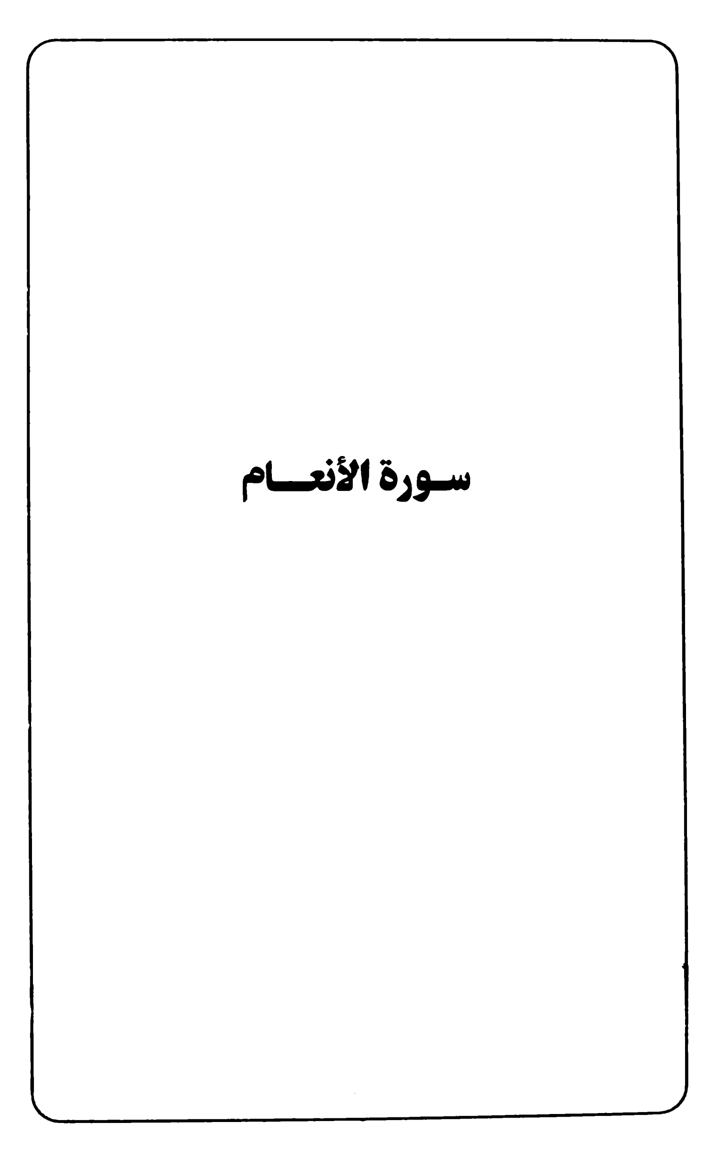
وقوله: ﴿أو آخران﴾ عطف على ﴿إثنان﴾ بعد ملاحظة الاتّصاف بالعدالة، فيدلّ على اعتبارها في الآخرين.

ولو نوقش في كون العطف بعد الملاحظة، كفى في اعتبار العدالة ـ بعد الأصل ـ بعض الروايات[1].

ومقتضى إطلاق الآية ـ كبعض الروايات ـ: عدم الانحصار في أهل الذمّة، إلاّ أنّ الإطلاق في الآية ينصرف إلى الغالب في زمان صدور الآية، من عدم اختلاط المسلمين في صدر الإسلام إلاّ بأهل الكتاب من الكفّار[2].

١ـ الوسائل، ج١٣، ص٣٩٢، الباب ٢٠ من أبواب أحكام الوصايا، ح٧، وفيه: «رجلين ذمّيّين من أهل الكتاب مرضيّين عند أصحابهما».

٢ـ كتاب الوصايا (المتاجر، ج٢)، ص٢٦٥؛ طبعة المؤتمر، ص١٠٧.



سورة الأنعام

﴿قُلْ إِنِّيٓ أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ﴾

الأنعام/١٤.

[انظر: سورة البيّنة، آية ٥، في الواجب التعبّدي والتوصّلي.]

﴿وَأُمِرْنَا لِنُسْلِمَ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾

الأنعام/٧١.

[انظر: سورة البيّنة، آية ٥، في الواجب التعبّدي والتوصّلي.]

﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْأٓفِلِينَ﴾

الأنعام/٧٦.

في ما يتحقق به الغروب

لا خلاف ظاهراً ـ كما في كلام جماعة[1]، وعن آخرين[2] في أنّ أوّل وقت صلاة المغرب غروب الشمس، وإنّما الخلاف فيما يتحقّق به الغروب،

١ـ منهم السبزواري في الذخيرة، ص ١٩١؛ والبحراني في الحدائق، ج ٦، ص ١٦٣؛ وفي الجواهر، ج ٧، ص ١٠٦.

٢ـ انظر: مفتاح الكرامة، ج ٢، ص ٢٥.

والأظهر ـ المغري إلى الأكثر[١] ممّن تقدم وتأخّر ـ: أنّه إنّما يعلم بزوال الحمرة المشرقيّة، وإن اختلف ظواهر عباراتهم في كفاية ذلك، أو اعتبار جواز الحمرة عن قمّة الرأس إلى ناحية المغرب.

وقيل: أنّه عبارة عن غيبوبة القرص عن العين في الأفق مع عدم الحايل، وهو المحكيّ عن الشيخ في المبسوط[٢] والسيّد[٣] والإسكافي[٤] والصدوق[٥].

لنا على ما اخترنا ـ مضافاً إلى الأصل ـ: ...ما رواه في الفقيه في الصحيح عن «بكربن محمّد عن أبي الحسن الأوّل ـ عليه السلام ـ سئل عن وقت المغرب، قال: **إنّ الله تعالى يقول في كتابه لإبراهيم ـ عليه السلام ـ: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا﴾ فهذا أوّل الوقت**»[٦].

وجه الدلالة: أنّ المشار إليه «بهذا» هو زمان جنان اللّيل الّذي رأى فيه إبراهيم ـ عليه السلام ـ كوكباً، ولايخفى أنّ جنان اللّيل عليه: ستره بظلمة، ولايتحقّق إلاّ إذا ذهب الحمرة إلى جانب المغرب.

وقد يتوهّم دلالة هذا الصحيح على خلاف المطلب؛ نظراً إلى أنّ الكوكب يرى قبل ذهاب الحمرة، سيّما «زهرة»؛ بناءاً على ما اشتهر من أنّها التي رآها إبراهيم ـ عليه السلام ـ.

وجه التوهّم: أنّ رؤية إبراهيم ـ عليه السلام ـ للكوكب إنّما وقع عند ما جنّ عليه اللّيل، كما هو صريح الآية، فهذا الزمان هو المشار إليه بقوله ـ عليه السلام ـ **«فهذا أوّل الوقت»**، فكأنّه ـ عليه السلام ـ قال: زمان رؤية إبراهيم ـ عليه السلام ـ للكوكب هو أوّل الوقت، لا أنّ مطلق زمان رؤية الكوكب هو أوّل الوقت، مع أنّ رؤيةَ الكوكب

١ـ جامع المقاصد، ج ٢، ص ١٧؛ والمدارك، ج ٣، ص ٥٠.

٢ـ المبسوط، ج١، ص٧٤.

٣ـ الناصريّات (الجوامع الفقهيّة)، ص٢٢٩؛ رسائل الشريف المرتضى (المجموعة الأولى)، ص٢٧٤.

٤ـ المختلف، ج٢، ص٣٩.

٥ـ الهداية (الجوامع الفقهيّة)، ص٥١؛ علل الشرائع، ص٣٥٠.

٦ـ التهذيب، ج٢، ص٢٩، ح٨٤؛ الوسائل، ج٣، ص١٢٧، الباب ١٦ من أبواب المواقيت، ح٦؛ الفقيه، ج ١، ص ٢١٩، ح ٦٥٧.

لغير من يدقّق النظر من متعارف أوساط الناس لايتحقّق إلاّ بعد ذهاب الحمرة[1].

[انظر: سورة الإسراء، آية ٧٨، في وقت المغرب.]

إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَٰوَٰتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ

الأنعام/٧٩.

نيّة الصلاة

وأمّا اعتبار استحضار الإرادة الكامنة في النفس المنبعثة عن تصوّر الفعل وغايته، عند القيام إلى الفعل والاشتغال بما هو مرتبط به والالتفات إليها في أوّل جزء من العمل حتّى حكموا بوجوب «إيقاعها» للصلاة «عند أوّل جزء من التكبير»: فلم يدلّ عليه ما دلّ على اعتبار النيّة في تحقّق الإطاعة والإخلاص المقرون مع العمل، وليس وراء أدلّة النيّة ما يدلّ على اعتباره.

مع أنّ الاستحضار المذكور ليست نيّة، بل هو الالتفات إلى النيّة الحاصلة في النفس، المستمرّة فعلاً مع العمل من أوّله إلى آخره، بحكم قوله: **«لاعمل إلاّ بالنيّة»**[2] الظاهر في اعتبار تلبّس مجموع العمل بنفسها لابحكمها. نعم، هو مؤكّد للإرادة الكامنة؛ إذ لاشبهة في أنّها تضعف بالذهول؛ ولذا يعدل عنها بتجدّد داع آخر لم ينهض لمعارضتها مع الالتفات التفصيليّ، فينبغي مراعاته في الصلاة التي هي أعظم الطاعات.

ويؤيّده ماورد في حكمة رفع اليدين عند التكبير أنّها: **«إحضار النيّة وإقبال القلب على ما قال وقصد»**[3].

وربّما يستأنس له بما رواه ـ في زيادات الصلاة من التهذيب ـ عن زرارة، قال:

١ـ **كتاب الصلاة**، ص٤١؛ طبعة المؤتمر، ج١، ص٧٠.

٢ـ **الوسائل**، ج١، ص٣٣، الباب ٥ من أبواب مقدّمة العبادات، ح١ وغيره.

٣ـ **الوسائل**، ج٤، ص٧٢٧، الباب ٩ من أبواب تكبيرة الإحرام، ح١١.

«سألت أبا جعفر ـ عليه السلام ـ عن الفرض في الصلاة؟ فقال: **الوقت والطهور والقبلة والتوجّه والركوع والسجود والدعاء. قلت:** وما سوى ذلك. قال: **سنّة في فريضة»**[1]؛ بناءاً على أنّ المراد بالتوجّه هو الاستحضار المقارن، وإلاّ فمطلق التوجّه ولو كان منفصلاً عن نفس الفعل ممّا لابدّ منه عقلاً في تحقّق أصل الإرادة التي لايخفى على زرارة ـ بل على أدنى جاهل ـ اعتبارها في الصلاة.

ولو كان المراد بالتوجّه: التوجّه بالتكبير في افتتاح الصلاة، كما هو شايع الاستعمال في الأخبار لم يخرج أيضاً عن إشعار بكون التوجّه عند التكبير، بل استحباب قرائة آية التوجّه أيضاً يشعر بذلك، لكن لايبلغ شيء ممّا ذكر حدّ إيجاب الاستحضار، اللّهمّ إلاّ بضميمة ذهاب المعظم و دعوى الإجماع واستمرار السيرة[2].

فَإِن يَكْفُرْ بِهَا هَٰؤُلَاءِ فَقَدْ وَكَّلْنَا بِهَا قَوْمًا لَّيْسُوا بِهَا بِكَافِرِينَ

الأنعام/٨٩.

[انظر: سورة طه، آية ٧، في أدلّة الاستصحاب.]

فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ إِن كُنتُم بِآيَاتِهِ مُؤْمِنِينَ

الأنعام/١١٨.

[انظر: سورة المائدة، آية ٣، في موارد إجراء الاستصحاب.]

وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ

الأنعام/١١٩.

١ـ التهذيب، ج٢، ص٢٤١، ح٩٥٥؛ الوسائل، ج٣، ص٨٠، الباب الأوّل من أبواب المواقيت، ح٨، وج٣، ص٢١٤، الباب الأوّل من أبواب القبلة، ح١.

٢ـ كتاب الصلاة، ص٨٥؛ طبعة المؤتمر، ج١، ص٢٧١.

[انظر: سورة الطلاق، آية ٧، حول أصالة البرائة في الشبهة التحريميّة.]

وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ

الأنعام/١٢١.

[انظر: سورة المائدة، آية ٣، في موارد إجراء الإستصحاب.]

قَتْلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاؤُهُمْ

الأنعام/١٣٧.

[انظر: بحوث حول القرآن وعلومه، حول القرائة.]

وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ ۖ وَلَا تُسْرِفُوا ۚ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ

الأنعام/١٤١.

[انظر: سورة الأعراف، آية ١٩٩، في استثناء المؤن في الخمس.]

قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا ... إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا

الأنعام/١٤٥.

النجاسات

١ ـ نجاسة الدم المسفوح

«و» الخامس مِن النجاسات في «الدم المسفوح من» الحيوان «ذي النفس السائلة» بإجماع علمائنا، كما في المعتبر[١] والمنتهى[٢] مع استثناء ابن الجنيد في الأوّل في

١ـ المعتبر، ج١، ص٤٢٠.

٢ـ المنتهى، ج١، ص١٦٣.

نجاسة مادون الدرهم، لكنّه خلاف من حيث مقدار الدم، فلا يقدح فيما نحن فيه، بل في المنتهى[١] كما عن الغنية[٢] وظاهر التذكرة[٣] وكشف اللّثام[٤] اتّفاق المسلمين عليه.

ويدلّ عليه قبل الإجماع، الكتاب: **﴿إلاّ أن يكُونَ مَيّتَةً أوْدَماً مَسْفُوحاً أو لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنّهُ رِجْسٌ﴾**؛ بناءاً على أنّ إرجاع الضمير إلى ما **﴿يكون ميتة، أو دماً أو لَحْمَ خِنزِيرٍ﴾**.

والسنّة: ففي النبويّ: **«يغسل الثوب من المنيّ والدم والبول»**[٥]، وفي موثّقة عمّار: **«كلّ شيء من الطير يتوضأ بما يشرب منه إلاّ أن ترى في منقاره دماً»**[٦] . . . .

ثمّ: إنّ كلام المصنّف هنا وفي المنتهى وإن اختصّ كمعقد إجماع الغنية، والمنتهى، وكشف اللّثام بالمسفوح وهو لغة ـ كما في الحدائق[٧] ـ ما انصبّ من العرق، بل ربّما أشعر بنفي الحكم من غيره استدلال المصنّف في المنتهى[٨] كالحلّيّ في محكيّ السرائر[٩] على طهارة دم السمك بأنّه ليس بمسفوح. واستدلال جامع المقاصد[١٠] وكاشف اللّثام[١١] على طهارة المتخلّف في الذبيحة بذلك، كالمصنّف في المنتهى[١٢] والمختلف[١٣] .

١ـ المنتهى، ج١، ص١٦٣ .
٢ـ الغنية (الجوامع الفقهيّة)، ص٤٨٨.
٣ـ التذكرة، ج١، ص٧.
٤ـ كشف اللّثام، ج١، ص٤٩.
٥ـ المستدرك، ج١، ص١٦١، الباب ١٢ من أبواب النجاسات ح٢، مع اختلاف يسير.
٦ـ الوسائل، ج١، ص٢٣٠، الباب ٤، من أبواب الأسار، ح[٥٩٠] ٢.
٧ـ الحدائق، ج١، ص٤٤.
٨ـ المنتهى، ج١، ص١٦٣ .
٩ـ السرائر، ج١، ص١٧٤ .
١٠ـ جامع المقاصد، ج١، ص١٦٣.
١١ـ كشف اللّثام، ج١، ص٤٩.
١٢ـ المنتهى، ج١، ص١٦٣ .
١٣ـ المختلف، ج١، ص٥٩.

وقد اعترف بإيهام هذه العبائر ذلك في محكيّ البحار[١] والحدائق[٢] على طهارة المتخلّف في الذبيحة، بل ربّما دلّ ظاهر الآية المتقدّمة على حلّ ما عدا المسفوح الملازم لطهارته، إلاّ أنّه لاينبغي الإشكال في نجاسة مطلق الدم عدا المتخلّف في الذبيحة المأكولة، وماليس له نفس سائلة، كما هو معقد اتّفاق المعتبر والتذكرة، واستظهره جماعة كأصحاب المعالم، والبحار، والحدائق، وشارح المفاتيح، وغيرهم، ومدلول النبويّ والموثّقة وغيرها من الأخبار في الموارد الخاصّة.

والظاهر أنّ مراد المصنّف وغيره من «المسفوح» مايكون من شأنه ذلك، ليخرج دم مالانفس له، والدم المتخلّف في الذبيحة؛ إذ ليس من شأنهما أن يسفحا، بخلاف غيرهما.

وممّا ذكرنا يظهر أنّ الأصل في دم الحيوان، النجاسة، إلاّ ما خرج بالدليل، والخارج قسمان:

أحدهما: المتخلّف في الذبيحة بعد خروج ما تعارف خروجه من مثلها بلا خلاف، كما عن الذخيرة[٣] والبحار[٤] وكشف اللّثام[٥] وغيرهما.

وعن المختلف: أنّ المتخلّف في عروق الحيوان المأكول اللّحم سايغ، وهو طاهر لايجب غسل اللّحم منه إجماعاً. ويدلّ عليه مع ذلك ظاهر الآية المتقدّمة، وأمّا المتخلّف في ذبيحة غير المأكول اللّحم، فمقتضى الأصل المتقدّم نجاسته[٦].

وعن الذخيرة[٧] والبحار[٨] وشرح الدروس[٩] وشرح المفاتيح: أنّ الظاهر اتّفاق الأصحاب عليه، وهو ظاهر المحكّي عن المعالم أيضاً، حيث إنّه بعد أن ذكر عن بعض

١- بحارالأنوار، ج٨٠، ص٨٥، الباب ٣ من أبواب النجاسات.
٢- الحدائق، ج٥، ص٤٥.
٣- الذخيرة، ص١٤٩.
٤- بحارالأنوار، ج٨٠، ص٨٩.
٥- كشف اللّثام، ج١، ص٤٩.
٦- المختلف، ج١، ص٥٩.
٧- الذخيرة، ص١٤٩.
٨- بحارالأنوار، ج٨٠، ص٨٦، الباب ٣ من كتاب الطهارة، ذيل الحديث الثاني.
٩- مشارق الشموس، ص٣٠٦.

معاصريه التردّد في المسألة، قال: ومنشأ التردّد من إطلاق الأصحاب، الحكم بنجاسة الدم مدّعين الاتّفاق عليه، ومن ظاهر قوله تعالى: ﴿أوْ دَماً مَسْفُوحاً﴾؛ فإنّه يقتضي حلّ غير المسفوح وهو يدلّ على طهارته، ويضعف الثاني: أنّ ظاهرهم الإطباق على نجاسة الدم سوى الدم المتخلّف في الذبيحة وقد قلنا إنّ المتبادر من الذبيحة المأكول[١]، انتهى.

ثمّ أخذ في ردّ دلالة الآية بما حاصله: أنّ دم غير المأكول حرام قطعاً، فلا يشمله الحلّ في الآية قطعاً... .

وهل المتخلّف في الجزء الغير المأكول من الذبيحة المأكولة كدم الطحال طاهر أم لا؟ ظاهر الاتّفاقات المتقدّمة طهارته، وظاهر استدلالهم بالآية، لعدم شمول الحكم له، لأنّه غير حلال كنفس العضو، إلاّ أنّ الأظهر في كلماتهم طهارته. لكونه غير مسفوح... .

٢ ـ نجاسة الكلب والخنزير

هما نجسا العين بالإجماع المحقّق، والمستفيض. والأصل في ذلك قبل الإجماع، الكتاب والسنّة، قال اللّه تعالى: ﴿إلاّ أنْ يَكُونَ مَيْتَةً أو دَماً مَسْفُوحاً أو لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإنَّهُ رِجْسٌ﴾؛ وفي مقابلة لحم الخنزير بالميتة دلالة على أنّ نجاسته ليست لأجل عدم وقوع التذكية عليه[٢].

اللّحم المشكوك

بقي الكلام فيما ذكره شيخنا في الروضة[٣] تبعاً للشيخ علي في حاشية الشرائع من أصالة حرمة اللّحم عند الشكّ، فإنّا لم نجد لهذا الأصل مستنداً عدا أصالة عدم

١ـ حكاه عنه العلاّمة المجلسي في بحار الأنوار، ج ٨٠، ص ٨٦، الباب ٣ من كتاب الطهارة، ذيل الحديث الثاني.

٢ـ كتاب الطهارة، ص٣٤٤.

٣ـ الروضة البهيّة، ج١، ص ١٠؛ طبعة بيروت، ص٢٨٦.

وقوع التذكية على الحيوان المشكوك في صحّة تذكيته أو أصالة حرمة اللّحم الثابتة حال الحياة أو ماذكره شارح الروضة[١]، وحكي أيضاً عن بعض محشّيها، ونقله عن تمهيد القواعد ومحصّله: أنّ المحلّلات محصورة والمحرّم غير محصور، فإذا لم يدخل في المحصورات حكم بحرمته.

وفي الكلّ نظر: أمّا في الأوّل: فلأنّ الأقوى أصالة وقوع التذكية على كلّ حيوان عدا ما خرج بالدليل، كما قرّر في محلّه.

وأمّا في الثاني: فلأنّ حرمة الأكل حال الحياة لعدم التذكية، فهي حرمة عرضيّة ويرتفع بالتذكية قطعاً، والمقصود إثبات الحرمة الذاتيّة.

وأمّا الثالث: فلايظهر له وقع عدا أنّ كثرة المحرّمات و غلبتها على المحلّل يمنع عن التمسّك بأصالة الحلّ، فالحلّيّة توقيفيّة؛ ولذا كان بناؤهم على السؤال عن المحلّلات.

وفيه مالايخفى؛ فإنّ أصالة الحلّ الثابتة بالكتاب في قوله تعالى: **﴿قُلْ لا أجِدُ في مَا أوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً﴾** وقوله: **﴿خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الأرْضِ جَمِيعاً﴾**[٢]؛ وبالسنّة في الثانية، بأنّه: **«ليس الحرام إلاّ ما حرّم الله»**[٣]، وبتمسّك الإمام ـ عليه السلام ـ من باب التعليم بقوله تعالى: **﴿قُلْ لا أجِدُ﴾** في إباحة بعض الأشياء، مضافاً إلى قولهم ـ عليهم السلام ـ: **«كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهي»**[٤] وغير ذلك ممّا هو معتضد بأصالة الحلّ المتّفق عليها على الظاهر المستفاد من تتّبع الموارد في باب الأطعمة والأشربة، لايندفع بمثل هذا الاستقراء الضعيف الغير الثابت أصله؛ فضلاً عن اعتباره. وأمّا سؤال أصحاب الأئمّة عن المحلّلات، فلعدم جواز العمل بالأصول قبل التفحّص، كما لايخفى[٥].

١ـ لم نقف على الكتاب.

٢ـ البقرة/٢٩.

٣ـ الوسائل، ج٢٥، ص١٠، الباب الأوّل من أبواب الأطعمة المباحة، ح ٤.

٤ـ بحارالأنوار، ج ٢، ص٢٧٢، الباب ٣٣ من أبواب العلم و آدابه، ح٣، مع اختلاف في التعبير؛ الفقيه، ج ١، ص٣١٧، الباب «وصف الصلاة من فاتحتهاإلى خاتمتها»، ح٩٣٧.

٥ـ كتاب الطهارة، ص٣٤٧.

أحكام الميتة

وأمّا ميتة غير الآدميّ، فهي أيضاً نجسة بإجماع علمائنا على الظاهر... والأصل في ذلك الكتاب والسنّة، قال اللّه تبارك وتعالى: ﴿إلاّ أنْ يكُونَ مَيْتَةً أوْ دَماً مَسْفُوحاً أو لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإنَّهُ رِجْسٌ﴾؛ بناءاً على عود الضمير إلى كلّ واحد من المذكورات[1].

[انظر: سورة المائدة، آية ٣، حول حكم اقتناء الأعيان النجسة؛ وفي موارد إجراء الاستصحاب، وآية ٤، في أصل الإباحة؛ وسورة الطلاق، آية ٧، حول أصالة البرائة في الشبهة التحريميّة؛ وبحوث حول القرآن وعلومه، حول حكم العمل بظواهر الكتاب.]

ذَٰلِكَ جَزَيْنَٰهُم بِبَغْيِهِمْ وَإِنَّا لَصَٰدِقُونَ

الأنعام/١٤٦.

[انظر: سورة النساء، آية ١٦٠، في الملازمة بين العقل والشرع.]

سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَيْءٍ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ

الأنعام/١٤٨.

كفر المجبّرة

وربّما يستدلّ بكفرهم [المجبرة] بقوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللّهُ مَا أشْرَكْنا وَلاَ ءَابَاؤُنَا وَلاحَرَّمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذلِكَ كَذَّبَ الَّذينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾؛ وفي الدلالة نظر. والأقوى طهارتهم؛ لأنّ مرجع جميع ما ذكروه إلى منع حكم العقل بالتحسين والتقبيح وكثيراً

١ـ كتاب الطهارة، ص٣٤٠.

ممّا لايقبحونه على اللّه يعترفون بعدم وقوعه منه، فلاينكرون إلاّ الضروريّات العقليّة ولايلتزمون بترتّب شيء من الضروريّات الشرعيّة عليها، إلاّ أنّ اللاّزم من مذهبهم، أنّ اللّه كلّف العباد، وأجبرهم على الأفعال، وتفصيله في محلّه[1].

قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ

الأنعام/١٤٩.

[انظر: سورة التوبة، آية ١٢٢، في الشبهة الحكميّة.]

وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

الأنعام/١٥١.

[انظر: سورة البقرة، آية ٢٨٤، في نيّة الحرام.]

وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ

الأنعام/١٥٢.

معنى قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ﴾.

ثمّ إنّه هل يشترط في ولاية غير الأب والجدّ ملاحظة الغبطة لليتيم أم لا؟ ذكر الشهيد في قواعده[2] أنّ فيه وجهين.

ولكن ظاهر كثير من كلماتهم أنّه لايصحّ إلاّ مع المصلحة، بل في مفتاح الكرامة[3] أنّه إجماعيّ، وأنّ الظاهر من التذكرة[4] في باب الحجر كونه اتّفاقاً بين

١- كتاب الطهارة، ص٣٥٨.
٢- القواعد والفوائد، ج١، ص٣٥٢.
٣- مفتاح الكرامة، ج٥، ص٢٦٠.
٤- التذكرة، ج٢، ص٨٠.

المسلمين، وعن شيخه في شرح القواعد أنّه ظاهر الأصحاب، وقد عرفت تصريح الشيخ والحلّيّ بذلك حتّى في الأب والجدّ.

ويدلّ عليه بعد ما عرفت من أصالة عدم الولاية لأحد على أحد عموم قوله تعالى: ﴿وَلَاتَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾؛ وحيث إنّ توضيح معنى الآية على ماينبغي لم أجده في كلام أحد من المتعرّضين لبيان آيات الأحكام، فلابأس بتوضيح ذلك في هذا المقام فنقول: إن «القرب» في الآية يحتمل معاني أربعة:

الأوّل: مطلق التقليب والتحريك حتّى من مكان إلى آخر، فلايشمل مثل إبقائه على حال أو عند أحد.

الثاني: وضع اليد عليه بعد أن كان بعيداً عنه ومجتنباً، فالمعنى: تجتنبوا عنه ولاتقربوه إلاّ إذا كان القرب أحسن، فلايشمل حكم مابعد الوضع.

الثالث: مايعدّ تصرّفاً عرفاً، كالإقتراض، والبيع، والإجارة، وما أشبه ذلك، فلايدلّ على تحريم إبقائه بحاله تحت يده إذا كان التصرّف فيه أحسن منه، إلاّ بتنقيح المناط.

الرابع: مطلق الأمر الاختياريّ المتعلّق بمال اليتيم، أعمّ من الفعل والترك، والمعنى: لاتختاروا في مال اليتيم فعلاً أو تركاً، إلاّ ماكان أحسن من غيره، فيدلّ على حرمة الإبقاء في الفرض المذكور؛ لأنّ إبقاءه قرب له بما ليس أحسن.

وأمّا لفظ «الأحسن»، في الآية، فيحتمل أن يراد به ظاهره من التفضيل. ويحتمل أن يراد به الحسن. وعلى الأوّل، فيحتمل التصرّف الأحسن من تركه كما يظهر من بعض. ويحتمل أن يراد به ظاهره، وهو الأحسن مطلقاً من تركه، ومن غيره من التصرّفات. وعلى الثاني، فيحتمل أن يراد مافيه مصلحة، ويحتمل أن يراد به مالا مفسدة فيه على ما قيل من أنّ أحد معاني الحسن ما لاحرج في فعله.

ثمّ :إنّ الظاهر من احتمالات«القرب» هو الثالث و من احتمالات«الأحسن» هو الاحتمال الثاني أعني: التفضيل المطلق، وحينئذ، فإذا فرضنا أنّ المصلحة اقتضت بيع مال اليتيم فبعناه بعشرة دراهم، ثمّ فرضنا أنّه لايتفاوت لليتيم إبقاء الدراهم أو جعلها

ديناراً، فأراد الوليّ جعلها ديناراً، فلايجوز؛ لأنّ هذا التصرّف ليس أصلح من تركه وإن كان يجوز لنا من أوّل الأمر بيع المال بالدينار، لفرض عدم التفاوت بين الدراهم والدينار بعد تعلّق المصلحة بجعل المال نقداً. أمّا لو جعلنا «الحسن» بمعنى: ما لامفسدة فيه، فيجوز.

وكذا لو جعلنا «القرب» بالمعنى الرابع؛ لأنّا إذا فرضنا أنّ القرب يعمّ إبقاء مال اليتيم على حاله ـ كما هو الاحتمال الرابع ـ فيجوز التصرّف المذكور؛ إذ بعد كون الأحسن هو جعل مال اليتيم نقداً، فكما أنّه مخيّر في الإبتداء بين جعله دراهم أو ديناراً؛ ـ لأنّ القدر المشترك أحسن من غيره، وأحد الفردين فيه لامزيّة لأحدهما على الآخر، فيخيّر، ـ فكذلك بعد جعله دراهم إذا كان كلّ من إبقاء الدراهم على مالها وجعلها ديناراً قرباً، والقدر المشترك أحسن من غيره، فأحد الفردين لامزيّة فيه على الآخر، فهو مخيّر بينهما.

والحاصل: أنّه كلّما يفرض التخيير بين تصرّفين في الابتداء لكون القدر المشترك بينهما أحسن، وعدم مزيّة لأحد الفردين تحقّق التخيير لأجل ذلك استدامة، فيجوز العدول من أحدهما بعد فعله إلى الآخر إذا كان العدول مساوياً للبقاء بالنسبة إلى حال اليتيم وإن كان فيه نفع يعود إلى المتصرّف، لكنّ الإنصاف: أنّ المعنى الرابع للقرب مرجوح في نظر العرف بالنسبة إلى المعنى الثالث وإن كان الّذي يقتضيه التدبّر في غرض الشارع ومقصوده من مثل هذا الكلام أن لايختاروا في أمر مال اليتيم إلاّ ما كان أحسن من غيره... .

وهل يجب مراعاة الأصلح، أم لا؟ وجهان، قال الشهيد(ره) في القواعد: هل يجب على الوليّ مراعاة المصلحة في مال المولّى عليه أو يكفي نفي المفسدة، يحتمل الأوّل؛ لأنّه منصوب لها، ولأصالة بقاء الملك على حاله؛ ولأنّ النقل والانتقال لابدّ لهما من غاية، والعدميّات لاتكاد تقع غاية، وعلى هذا، هل يتحرّى الأصلح، أم يكتفي بمطلق المصلحة، فيه وجهان.

نعم، لمثل ماقلنا لا؛ لأنّ ذلك لايتناهى، وعلى كلّ تقدير لوظهر في الحال الأصلح

والمصلحة لم يجز العدول عن الأصلح. ويترتّب على ذلك أخذ الوليّ بالشفعة للمولّى عليه، حيث لامصلحة ولامفسدة، وتزويج المجنون حيث لامفسدة، وغير ذلك[١]، انتهى.

الظاهر أنّ فعل الأصلح في مقابل ترك التصرّف رأساً غير لازم، لعدم الدليل عليه، فلو كان مال اليتيم موضوعاً عنده وكان الاتّجار به أصلح منه لم يجب، إلاّ إذا قلنا بالمعنى الرابع من معاني القرب في الآية بأن يراد: لاتختاروا في مال اليتيم أمراً من الأفعال أو التروك إلاّ أن يكون أحسن من غيره وقد عرفت الإشكال في استفادة هذا المعنى، بل الظاهر التصرّفات الوجوديّة، فهي المنهيّ عن جميعهما إلاّ ما كان أحسن من غيره ومن الترك، فلايشمل ما إذا كان فعل أحسن من الترك.

نعم، ثبت بدليل خارج حرمة الترك إذا كان فيه مفسدة، وأمّا إذا كان في الترك مفسدة ودار الأمر بين أفعال بعضها أصلح من بعض، فظاهر الآية عدم جواز العدول عنه، بل ربّما يعدّ العدول في بعض المقامات إفساداً، كما إذا اشترى في موضع بعشرة، وفي موضع آخر قريب منه بعشرين، فإنّه يعدّ بيعه في الأوّل إفساداً للمال.ولو ارتكبه عاقل عدّ سفيهاً ليس فيه ملكة إصلاح المال وهذا هو الّذي أراده الشهيد بقوله: ولو ظهر في الحال إلخ.

نعم، قد لايعدّ العدول من السفاهة، كما لو كان بيعه مصلحة وكان بيعه في بلد آخر أصلح مع إعطاء الأجرة منه أن ينقله إليه، والعلم بعدم الخسارة؛ فإنّه قد لايعدّ ذلك سفاهة، لكنّ ظاهر الآية وجوبه[٢].

ولاية عدول المؤمنين

والّذي ينبغي أن يقال: إنّك قد عرفت أنّ ولاية غير الحاكم لاتثبت إلاّ في مقام يكون عموم عقليّ أو نقليّ يدلّ على رجحان التصدّي لذلك المعروف أو يكون هناك

١ـ القواعد والفوائد، ج١، ص٣٥٢.

٢ـ كتاب البيع (المكاسب)، ص١٥٧.

دليل خاصّ على الولاية اتّبع ذلك النص عموماً أو خصوصاً فقد يشمل الفاسق، وقد لايشمل.

وأمّا ما ورد فيه العموم، فالكلام فيه قد يقع في جواز مباشرة الفاسق وتكليفه بالنسبة إلى نفسه، وأنّه هل يكون مأذوناً من الشرع في المباشرة أم لا؟ وقد يكون بالنسبة إلى مايتعلّق من فعله بفعل غيره إذا لم يعلم وقوعه على وجه المصلحة، كالشراء منه مثلاً.

أمّا الأوّل: فالظاهر جوازه، وأنّ العدالة ليست معتبرة في منصب المباشرة، لعموم أدلّة فعل ذلك المعروف ولو مثل قوله ـ عليه السلام ـ: **«عون الضعيف من أفضل الصدقة»**[1]؛ وعموم قوله تعالى: **﴿وَلَا تَقْرَبُواْ مَالَ الْيَتِيمِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾**؛ و نحو ذلك... .

وأمّا الثاني: فالظاهر اشتراط العدالة فيه، فلايجوز الشراء منه و ان ادّعي كون البيع مصلحة، بل يجب أخذ المال من يده. ويدلّ عليه بعد... أنّ عموم أدلّة القيام بذلك المعروف لايرفع اليد عنها بمجرّد تصرّف الفاسق، فإنّ وجوب إصلاح مال اليتيم ومراعاة غبطته لاترتفع عن الغير بمجرّد تصرّف الفاسق. ولايجدي هنا حمل فعل المسلم على الصحيح. كما في مثال الصلاة المتقدّم؛ لأنّ الواجب هناك هي صلاة صحيحة وقد علم صدور أصل الصلاة من الفاسق، وإذا شكّ في صحّتها أحرزت بأصالة الصحّة. وأمّا الحكم فيما نحن فيه فلم يحمل على التصرّف الصحيح.

وإنّما حمل على موضوع هو إصلاح المال، ومراعات الحال والشكّ في أصل تحقّق ذلك، فهو كما لو أخبر فاسق بأصل الصلاة مع الشكّ فيها. وإن شئت قلت: أنّ شراء مال اليتيم لابدّ أن يكون مصلحة له، ولايجوز ذلك بأصالة صحّة البيع من البايع، كما لو شكّ المشتري في بلوغ البايع، فتأمّل[2].

١ـ الكافي، ج٥، ص٥٥، الباب ٣ من كتاب الجهاد، ح٢، مع اختلاف يسير؛ الوسائل، ج١٥، ص١٤١، الباب ٥٩ من أبواب جهاد العدو ومايناسبه، ح[٢٠١٧٠]٢.

٢ـ كتاب البيع (المكاسب)، ص١٥٦.

اعتبار الملائة في الوليّ

وأمّا اعتبار الملائة، فالظاهر أنّه ممّا لاخلاف فيه في غير الأب والجدّ، ويدلّ عليه الأخبار المستفيضة.

وأمّا استثناء الأب والجدّ من اعتبار هذا الشرط، فنسبه غير واحد[1] إلى المتأخّرين... .

والظاهر أنّ مستند المتأخّرين ما دلّ على أنّ الولد وماله لوالده، مثل ما روي أنّ النبيّ ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ قال لرجل: **«أنت ومالك لأبيك»**[2].

وقوله ـ عليه السلام ـ في رواية سعيدبن يسار ـ: **«إنّ الوالد يحجّ من مال ولده حجّة الإسلام وينفق منه، إنّ مال الولد لوالده»**[3].

وفي أخرى: **«إنّ الوالد يأخذ من مال ولده ماشاء»**[4]؛ إلى غير ذلك.

والإنصاف: أنّ استفادة المطلب منها مشكل، سيّما مع ما ورد في المعتبرة من أنّه: **«لايأخذ إلاّ ما اضطرّ إليه ممّا لابدّ منه، إنّ اللّه لايحبّ الفساد»**[5]؛ وأيّ فساد أشدّ من أن يستقرض ماله مع الإعسار، فإنّه عرفاً إتلاف له.

وكيف كان، فالمسألة محلّ إشكال، سيّما في الجدّ المندرج في عموم قوله تعالى: **﴿وَلاَ تَقْرَبُوا مَالَ اليَتِيمِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾**؛ ودعوى صدق الأب عليه فيشمله الأخبار ممنوعة بكلتا مقدّمتيه[6].

[انظر: سورة الشورى، آية ٤٩، في أولياء العقد؛ وبحوث حول القرآن وعلومه،

١ـ مدارك الأحكام، ج٥، ص١٩؛ الكفاية، ص٣٤؛ مفتاح الكرامة، ج٣، ص٧.

٢ـ الوسائل، ج١٢، ص١٩٤، الباب ٧٨ من أبواب ما يكتسب به، ح١.

٣ـ الوسائل، ج١٢، ص١٩٥، الباب ٧٨ من أبواب ما يكتسب به، ح٤؛ ج٨، ص٦٣، الباب ٣٦، من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه، ح١.

٤ـ الوسائل، ج١٢، ص١٩٤ الباب ٧٨ من أبواب ما يكتسب به، ح١.

٥ـ الوسائل، ج١٢، ص١٩٥، الباب ٧٨ من أبواب مايكتسب به، ح٢.

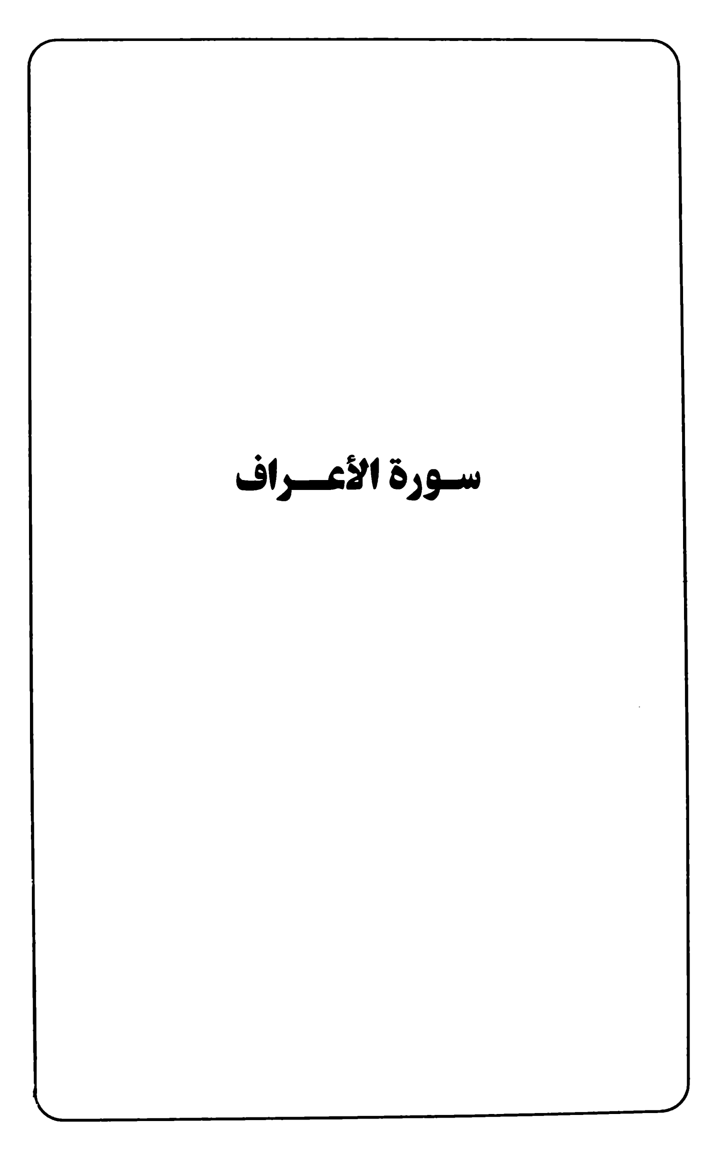
٦ـ كتاب الزكاة (كتاب الطهارة)، ص٤٧٢؛ طبعة المؤتمر، ص٨٨.

حول العمل بظواهر الكتاب.]

مَن جَآءَ بِٱلْحَسَنَةِ فَلَهُۥ عَشْرُ أَمْثَالِهَا

الأنعام/١٦٠.

[انظر: سورة الأنفال، آية ١، حول القول بالاحتياط في العبادات.]



سورة الأعراف

أَهْلَكْنَٰهَا فَجَآءَهَا بَأْسُنَا

الأعراف/٤.

[انظر: نفس السورة، آية ٢٠٤، في معنى التبعيّة.]

قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِٱلْقِسْطِۖ وَأَقِيمُوا۟ وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَٱدْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَۚ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ

الأعراف/٢٩.

[انظر: سورة النساء، آية ١٦٠، في الملازمة بين العقل والشرع.]

خُذُوا۟ زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ

الأعراف/٣١.

الأغسال المستحبّة

ومنها: غسل زيارة النبيّ والأئمّة ـ صلوات اللّه عليه وعليهم أجمعين ـ على المشهور، بل... الإجماع عليه...، وربّما يستدلّ عليه ببعض ماتقدّم من أخبار غسل الزيارة[1]،

١ـ الوسائل، ج٣، الباب ١، ٢٩، ٣١ من أبواب الأغسال المسنونة؛ و ج ١٠، الباب ١٥، ٢٧، ٥٩، ٨٨، ٩٥، ٩٦ من أبواب المزار وما يناسبه.

لكنّ الظاهر منها كما اعترف به في محكيّ المشارق[١] زيارة البيت أي: الطواف بقرينة المقام.

والأحسن منه الاستدلال عليه مضافاً إلى الرضويّ المتقدّم[٢] في غسل الطواف بما في رواية العلاء ابن يسابة عن الصادق ـ عليه السلام ـ في تفسير قوله تعالى: ﴿**خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ**﴾، قال: «**الغسل عند لقاء كلّ إمام**» الحديث[٣]، وظاهرها استحباب الغسل للدخول عليهم أحياءً وأمواتاً وإن سلم اختصاصها بلقاء الحيّ، فلايبعد إلحاق غيره لعموم قولهم ـ عليهم السلام ـ: «**حرمة المؤمن ميّتاً كحرمته حيّاً**» بل هم أحياء عند ربّهم يرزقون[٤] ـ[٥].

من يحرم عليه الخمس

مسألة: المشهور بين الأصحاب أنّ المنتسب بالأمّ إلى هاشم يحرم عليه الخمس ويحلّ له الزكاة؛ لعدم دخوله في منصرف عنوان بني هاشم، ولا في حقيقة عنوان الهاشميّ، فتحلّ له الصدقة بمقتضى ما دلّ من الأخبار الكثيرة على إناطة الحلّيّة والحرمة بهذين العنوانين... .

ثمّ إنّ الظاهر عدم ابتناء المسألة على كون ولد البنت ولداً حقيقة كما زعمه في الحدائق[٦] حتّى يلزم كلّ من قال بالحقيقة القول باستحقاقه للخمس حتّى تخيّل أنّ القائلين بالاستحقاق هنا كثير وإن لم ينسب إلاّ إلى السيّد المرتضى؛ لما عرفت من أنّ المستفاد من الأخبار أنّ المناط الانتساب إلى هاشم والظاهر منه الوصول إليه بالأب.

ولفظ بني هاشم منصرف إلى القبيلة المنتسبة إليه بهذا المعنى وإن سلّمنا أنّه حقيقة

١ـ مشارق الشموس، ص٤٥.

٢ـ المستدرك، ج٩، ص٣١٧، الباب الأوّل من أبواب مقدّمات الطواف، ح٣؛ وفقه الرضا، ص٢٧.

٣ـ البرهان، ج٢، ص٩، ح٥؛ سفينة البحار، ج١، ص٥٦٣، مادّة: «زور».

٤ـ سفينة البحار، ج١، ص٥٦٣، مادّه: «زور»؛ بحارالأنوار، ج٩٧، ص١٢٥، الباب ٣ من كتاب المزار، و فيه: «**أنّ حرمتهم بعد موتهم كحرمتهم في حياتهم**».

٥ـ كتاب الطهارة، ص٣٢٩.

٦ـ الحدائق، ج١٢، ص٣٩٠.

في الأعم؛ بدليل الاستعمال في قوله تعالى: ﴿يا بني آدم﴾ ﴿يا بني اسرائيل﴾[١]؛ فإنّ الظاهر أنّ بني هاشم عرفاً مثل بني تميم يتبادر القبيلة المنتسبة إليه، فالظاهر منه ما يرادف الهاشمي... .

مضافاً إلى أنّ ظاهر القائلين بكون ولد الولد ولداً حقيقة أنّ نظرهم إلى عنوان ولد الولد حتّى لو كان ابن الابن، والمنكرون ـ أيضاً ـ ينكرون ذلك مع إجماعهم هنا على استحقاق ولد الابن، فعلم من ذلك أنّ خلافهم في تلك المسألة في أنّه هل تقدح الواسطة في إضافة الولد إلى الشخص سواء كان ذكراً أم كان أُنثى أم لا؟

والخلاف هنا في أنّ الانتساب كما أنّه يحصل بالاتّصال بالأب ولو بوسائط فهل يحصل بالاتّصال بالأمّ، أم لا؟ فإثبات جواز إضافة الولد إلى الشخص بالواسطة لايوجب جواز الانتساب إليه، كما عرفت من اعتراف الجماعة بالأوّل وإنكار الثاني، كما أنّ نفي جواز الإضافة مع الواسطة لايوجب نفي الانتساب كما في ابن الابن ولو بوسائط... .

هذا كلّه، مع أنّ مرسلة حمّاد صريحة في مذهب المشهور، فلامنافاة بكون ولد البنت ولداً وابناً حقيقة مع حرمانه عن الخمس بقوله ـ عليه السلام ـ في تلك المرسلة: «**فأمّا من كانت أمّه من بني هاشم وأبوه من سائر قريش فإنّ الصدقة تحلّ له وليس له من الخمس شيء، إنّ الله تعالى يقول: ﴿أدْعُوهُمْ لِآبائِهِمْ﴾[٢]**»[٣]، ولايضرّها الإرسال بعد الانجبار بما عرفت وكون المرسل من أصحاب الإجماع... .

وأمّا الكلام في إطلاق الولد عليه حقيقة: فالّذي يقتضيه التأمّل في اللّغة والعرف: أنّ الولد لايطلق حقيقة إلاّ على ولد الصلب دون ولد الولد وإن كان ذكراً فضلاً عن ولد البنت. نعم، يجوز الإطلاق إذا قامت قرينة على وجود الواسطة. وحينئذ فالظاهر جواز إطلاقه بواسطة البنت كما يجوز بواسطة الابن، فالمعنى المجازيّ هو القدر المشترك إلاّ أنّ المتبادر منه هو ما كان بواسطة الابن دون البنت... .

١ـ كما في قوله تعالى: ﴿يا بنى إسْرائيلَ اذْكُروا نِعْمَتِي الَّتي أنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ...﴾، البقرة/١٢٢.

٢ـ الأحزاب/٥.

٣ـ الوسائل، ج٦، ص٣٥٩، الباب الأوّل من أبواب قسمة الخمس، ح٨، مع اختلاف يسير.

وبما ذكرنا: يجمع بين الاعتراضات المحكيّة في الأخبار عن الرشيد والحجّاج وغيرهما على بعض الأئمّة وأصحابهم ـ صلوات الله عليهم ـ في نسبتهم وانتسابهم إلى رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ بعنوان الابن والولد[1] المبنيّة ـ بشهادة سياق السؤال والجواب ـ على دعوى ظهور الانتساب بهذا العنوان عرفاً فيمن انتسب بواسطة الصلب لا الرحم، لاعلى مجرّد المكابرة واللّجاج.

وبين ما أجابوا به من صحّة الانتساب على هذا الوجه مستشهدين بالآيات[2].

قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ

الأعراف/٣٣.

[انظر: سورة النساء، آية ١٦٠، الملازمة بين العقل والشرع.]

أَفَأَمِنُوا مَكْرَ اللَّهِ فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ

الأعراف/٩٩.

[انظر: سورة الجنّ، آية ٢٣، في طرق إثبات كون المعصية كبيرة.]

قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَاصْبِرُوا إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ

الأعراف/١٢٨.

أقسام الأرضين و أحكامها

الأوّل: مايكون مواتاً بالأصالة، بأن لم تكن مسبوقة بعمارة ولا إشكال ولاخلاف منّا في كونها للإمام ـ عليه السلام ـ... . والنصوص بذلك مستفيضة، بل قيل إنّها

١ـ عيون أخبار الرضا ـ عليه السلام ـ ج١، ص٨١، ح٩؛ الاختصاص، ص ٥٥؛ الحدائق، ج ١٢، ص ٣٩٨.

٢ـ كتاب الخمس (كتاب الطهارة)، ص٥٤٧؛ طبعة المؤتمر، ص٣٠٠.

متواترة، وهي من الأنفال. نعم، أبيح التصرّف فيها بالأحياء بلاعوض. وعليه يحمل ما في النبوي: «موتان الأرض لله ورسوله ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ ثمّ هي لكم منّي أيّها المسلمون»[1]، ونحوه الآخر «عاديّ الأرض لله ولرسوله، ثمّ هي لكم منّي»[2].

وربّما يكون في بعض الأخبار وجوب أداء خراجه إلى الإمام ـ عليه السلام ـ كما في صحيحة الكابليّ «قال: وجدنا في كتاب عليّ ـ عليه السلام ـ: ﴿إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾؛ قال: أنا وأهل بيتي الّذين أورثنا الله الأرض، ونحن المتّقون، والأرض كلّها لنا، فمن أحيا من الأرض من المسلمين فليعمّرها، وليؤدّ خراجها إلى الإمام من أهل بيتي، وله ما أكل منها»[3] الخبر[4].

وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ

الأعراف/١٥٧.

أصالة البرائة في الشبهة التحريميّة

وتوهّم: «عدم جريان قبح التكليف من غير بيان هنا، نظراً إلى أنّ الشارع بيّن حكم الخمر، مثلاً، فيجب حينئذ اجتناب كلّ ما يحتمل كونه خمراً من باب المقدّمة العلميّة، فالعقل لايقبّح العقاب خصوصاً على تقدير مصادفة الحرام»، مدفوع، بأنّ النهي عن الخمر يوجب حرمة الأفراد المعلومة تفصيلاً والمعلومة إجمالاً المتردّدة بين محصورين. والأوّل لايحتاج إلى مقدّمة علميّة والثاني يتوقّف على الاجتناب من أطراف الشبهة، لاغير.

وأمّا ما احتمل كونه خمراً من دون علم إجماليّ، فلم يعلم من النهي تحريمه

١ـ المستدرك، ج١٧، ص١١١، الباب الأوّل من أبواب كتاب إحياء الموات، ح[٢٠٩٠٣]٢. وفيه: «فمن أحيا منها شيئاً فهو له».

٢ـ المستدرك، ج١٧، ص١١٢، الباب الأوّل من أبواب كتاب إحياء الموات، ح[٢٠٩٠٦] ٥.

٣ـ بحارالأنوار، ج٥٢، ص٣٩٠، الباب ٢٧ «سيره وأخلاقه... صلوات الله عليه وعلى آبائه من تاريخ امام الثاني عشر»، ح٢١١؛ الوسائل، ج٢٥، ص٤١٤، الباب ٣ من كتاب إحياء الموات، ح٢. مع اختلاف في التعبير.

٤ـ كتاب البيع(المكاسب)، ص ١٦١.

وليس مقدّمة للعلم باجتناب فرد محرّم يحسن العقاب عليه، فلافرق بعد فرض عدم العلم بحرمته ولابتحريم خمر يتوقّف العلم باجتنابه على اجتنابه بين هذا الفرد المشتبه وبين الموضوع الكلّيّ المشتبه حكمه كشرب التتن في قبح العقاب عليه.

وما ذكر من التوهّم جار فيه أيضاً، لأنّ العمومات الدالّة على حرمة الخبائث والفواحش [كقوله تعالى: ﴿ويُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبائِثَ﴾] و﴿مَا نَهيكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا﴾[1] تدلّ على حرمة أمور واقعيّة يحتمل كون شرب التتن منها.

ومنشأ التوهّم المذكور ملاحظة تعلّق الحكم بكلّيّ مردّد بين مقدار معلوم وبين أكثر منه، فيتخيّل أنّ الترديد في المكلّف به مع العلم بالتكليف، فيجب الاحتياط.

ونظير هذا التوهّم قد وقع في الشبهة الوجوبيّة حيث تخيّل بعض أنّ دوران مافات من الصلاة بين الأقلّ والأكثر موجب للاحتياط من باب وجوب المقدّمة العلميّة، وقد عرفت، وسيأتي اندفاعه.

فإن قلت: إنّ الضرر محتمل في هذا الفرد المشتبه، لاحتمال كونه محرّماً، فيجب دفعه.

قلت: إن أريد بالضرر العقاب ومايجري مجراه من الأمور الأخرويّة، فهو مأمون بحكم العقل بقبح العقاب من غير بيان، وإن أريد مالايدفع العقل ترتّبه من غير بيان، كما في المضارّ الدنيويّة، فوجوب دفعه عقلاً لو سلّم ـ كما تقدّم من الشيخ وجماعة ـ لم يسلّم وجوبه شرعاً، لأنّ الشارع صرّح بحلّيّة كلّ ما لم يعلم حرمته، فلاعقاب عليه، كيف وقد يحكم الشرع بجواز ارتكاب الضرر القطعيّ الغير المتعلّق بأمر المعاد، كما هو المفروض في الضرر المحتمل في المقام.

فإن قيل: نختار أوّلاً، احتمال الضرر المتعلّق بأمور الآخرة، والعقل لايدفع ترتّبه من دون بيان، لاحتمال المصلحة في عدم البيان ووكول الأمر إلى مايقتضيه العقل. كما صرّح به في العدّة[2] في جواب ما ذكره القائلون بأصالة الإباحة، من أنّه لو

١ـ الحشر/٧.

٢ـ عدّة الأصول، ص٢٩٩.

كان هناك في الفعل مضرّة آجلة لبيّنها.

وثانياً، نختار، المضرّة الدنيويّة، وتحريمه ثابت شرعاً، لقوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾[1]، كما استدلّ به الشيخ أيضاً في العدّة على دفع أصالة الإباحة. وهذا الدليل ومثله رافع للحلّيّة الثابتة بقولهم ـ عليهم السلام ـ: «كلُّ شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام»[2].

قلت: لو سلّمنا احتمال المصلحة فى عدم بيان الضرر الأخرويّ، إلاّ أنّ قولهم ـ عليهم السّلام ـ: «كلّ شيء لك حلال» بيان لعدم الضرر الأخرويّ. وأمّا الضرر الغير الأخرويّ، فوجوب دفع المشكوك منه ممنوع، وآية التهلكة مختصّة بمظنّة الهلاك. وقد صرّح الفقهاء في باب المسافر بأنّ سلوك الطريق الّذي يظنّ معه العطب معصية، دون مطلق ما يحتمل في ذلك. وكذا في باب التيمّم والإفطار لم يرخّصوا إلاّ مع ظنّ الضرر الموجب لحرمة العبادة دون الشكّ[3].

حكم بيع الأرواث الطاهرة

فرع، الأقوى جواز بيع الأرواث الطاهرة التي ينتفع بها منفعة محلّلة مقصودة... ولا أعرف مستنداً لذلك، إلاّ دعوى أنّ تحريم الخبائث، في قوله تعالى: ﴿وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾ يشمل تحريم بيعها، وقوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ : «إنّ الله إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه»[4]؛ وما تقدّم من رواية دعائم الإسلام[5] وغيرها. ويرد على الأوّل: أنّ المراد ـ بقرينة مقابلته لقوله تعالى: ﴿يُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ﴾ ـ الأكل، لامطلق الانتفاع[6].

[انظر: سورة المائدة، آية ٩٠، في حكم الانتفاع من الدهن المتنجّس؛ وسورة النساء، آية ١٦٠، في الملازمة بين العقل والشرع.]

١ـ البقرة/١٩٥.

٢ـ جامع الأحاديث، ج١، ص٣٢٨، الباب ٨، ح١٦.

٣ـ فرائد الأصول، ص٣٦٩؛ الطبعة الحجريّة، ص٢٢١.

٤ـ المستدرك، ج٢، ص٤٢٥، الباب ٢ من أبواب مايكتسب به، ح١؛ عوالي اللئالي، ج ٢، ص ١١٠، ح ٣٠١.

٥ـ دعائم الإسلام، ج ٢، ص ١٨، ح ٢٣.

٦ـ المكاسب المحرّمة، ص٤؛ طبعة المؤتمر، ج١، ص٢٦.

﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾

الأعراف/١٩٩.

استثناء المؤن في الخمس

مسألة: اختلفوا في استثناء المؤن ماعدا حقّ السلطان، فالمشهور ـ بل عن فوائد القواعد: أنّه كاد أن يكون إجماعاً ـ استثناؤها[١]...

وحاصل الكلام: أنّ حمل أخبار بلوغ خمسة أوسق[٢] على بلوغ فائدة الزرع وربحه الحاصل للزارع بعد إخراج جميع المؤن دونه خرط القتاد، إلاّ أن يستأنس له بما ثبت من حال الشارع من التخفيف على مالك النصاب، وهو مناف لاحتساب المؤونة على المالك، فربّما تستغرق المؤونة قيمة حاصل الزرع، فإنّ إيجاب الزكاة على المالك حينئذ ـ لو لم يكن إضراراً وحرجاً مضيّقاً فلا أقلّ من كونه تشديداً على المالك ـ يخالف ما علم من بناء الشارع على التخفيف عنه كما يرشد إليه تتبّع أحكام الزكاة، ويشهد له قول أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ لعامله: «وإيّاك أن تضرب مسلماً أو يهوديّاً أو نصرانيّاً في درهم، أو تبيع دابّة عمل فإنّا أمرنا أن نأخذ منهم العفو»[٣].

والمراد به عدم الاستقصاء عليهم كما فسّر به قوله تعالى: ﴿خُذِ الْعَفْوَ﴾، وقيل: ما فضل عن قوت السنة[٤].

ويؤيّد ما ذكرنا، بل يدلّ عليه: أنّ مقتضى الشركة احتساب المؤن المتأخّرة عن زمان تعلّق الزكاة من المالك والفقير كليهما، فاختصاصها بالمالك يحتاج إلى دليل ويثبت الحكم في المؤن المتقدّمة بعدم القول بالفصل كما ادّعي.

هذا مضافاً إلى ظاهر حسنة ابن مسلم بابن هاشم المتقدّمة لترك المعافارة وأمّ

١ـ انظر: المدارك، ج٥، ص١٤٢، وفيه: «فانّه اعترف بأنّه لا دليل على استثناء المؤن سوى الشهرة».

٢ـ الوسائل، ج٦، ص١١٩، الباب الأوّل من أبواب زكاة الغلاّت.

٣ـ الوسائل، ج٦، ص٩٠، الباب ١٤ من أبواب زكاة الأنعام، ح٦، مع اختلاف يسير.

٤ـ الصحاح، ج٦، ص٢٤٣٢.

جعرور، وأجر الناطور[١]... .

وفي حسنة أخرى لمحمّد بن مسلم بابن هاشم ـ في تفسير قوله تعالى: **﴿وآتوا حقّه يوم حصاده﴾**[٢] ـ : **«إنّ هذا من الصدقة، يعطى المسكين القبضة بعد القبضة، ومن الجداذ: الحفنة بعد الحفنة حتّى يفرغ، ويعطى الحارس أجراً معلوماً ويترك من النخل معافارة وأُمّ جعرور، ويترك للحارس يكون في النخل ـ العذق والعذقان والثلاثة لحفظه إيّاه»** ـ[٣]، فإنّ جعل ثلاثة أعذاق للحارس مضافاً إلى أجر المعلوم وترك المعافارة و أم جعرور مناف لعدم إندار المؤونة وتخيير المالك إيّاه.

وكيف كان، فمثل هذا إذا انضمّ إلى الشهرة العظيمة، والإجماع الظاهر من الغنية[٤]، والرضوي[٥] المحكيّ دلالته على المطلب، يكفي ظاهراً لتخصيص ما تقدّم[٦].

وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ

الأعراف/٢٠٤.

معنى التبعيّة

ثمّ إنّ المشهور كما قيل[٧] في معنى التبعيّة هو عدم التقدّم الصادق مع المقارنة، وبه صرّح في الذكرى[٨] نظراً إلى أنّ المفهوم منها عرفاً هو ربط المأموم فعله بفعل الإمام بحيث يلتزم أن لايتقدّم عليه، فيراقبه في الأفعال، ولايتوقّف صدقها على تأخّر فعل المأموم حسّاً، كما يقال لرجلين أحدهما يتحرّك بإرادة مستقلّة والآخر يتحرّك

١ـ الوسائل، ج٦، ص١١٩، الباب الأوّل، من أبواب زكاة الغلاّت، ح٣.

٢ـ الانعام:/١٤١.

٣ـ الكافي، ج٣، ص٥٦٥، باب «الحصاد والجداد» من كتاب الزكاة، ح٢؛ الوسائل، ج٦، ص١٢٤، الباب ١٣ من أبواب زكاة الغلاّت، ح١؛ و ج٦، ص١٣١، الباب ٨، من أبواب زكاة الغلاّت، ح٤، وفيه: **«يكون في الحائط»**.

٤ـ الغنية (الجوامع الفقهيّة)، ص٥٠٥.

٥ـ الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا ـ عليه السلام ـ، ص١٩٧.

٦ـ كتاب الزكاة (كتاب الطهارة)، ص٤٩٢؛ طبعة المؤتمر، ص٢٢٧.

٧ـ الرياض، ج١، ص٢٣٢.

٨ـ والظاهر أنّه خطاء من الشيخ، بل هو في النفليّة، ص١٣٩.

كحركته مراقباً إيّاها مجتنباً عن التقدّم عليه: إنّ الأوّل متبوع والثاني تابع وإن تقارنا في الحركة. ولو سلّم أنّ التأخّر مأخوذ في مفهومها أو في منصرفها، لكنّ الإجماعات المحكيّة[1] مختصّة بوجوبها بالمعنى المشهور، ولايجوز التمسّك بظاهر لفظ التبعيّة الواردة في عبارات الإجماعات بعد إرادة معظم المجمعين، كما قيل[2] منها عدم التقدّم كما لايخفى.

نعم، أوّل النبويّين المتقدّمين ظاهر في التأخّر من جهة قوله: «فإذا كبّر فكبّروا»[3] إلى آخر الرواية، لامن أجل إفادة الفاء التعقيب، كما قيل[4] حتّى يقال عليه إنّ الفاء الجزائيّة لمجرّد الترتّب و التأخّر بالمعلوليّة، لا التعقيب والتأخّر الزماني، بل لأنّ الأمر بالتكبير والركوع والسجود مترتّب على تحقّق هذه الأفعال من الإمام كما يستفاد من إتيان الشرط بصيغة الماضي في هذا وأمثاله.

وأمّا مثل قوله: ﴿وَإذا قُرِئَ القُرآنُ فَاستَمِعُوا﴾ وقوله ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ في تلك الرواية؛ بناءاً على بعض الروايات بعد قوله: «فإذا كبّر فكبرّوا وإذا قرئ فانصتوا»[5]، فهو ليس نقضاً على ما ذكرنا كما توهّم[6] نظراً إلى أنّ المراد بالقرائة ليس قراءة المجموع، بل مطلق القراءة ولايخفى أنّ الاستماع متأخّر عنها أيضاً، وبعد التنزّل فالقرينة هنا قائمة على خلاف الظاهر كما في قوله: ﴿فَإِذَا قَرَأتَ القُرآنَ فَاستَعِذ﴾[7]، و ﴿إذا قُمتُمْ إلى الصَّلاةِ فَاغسِلُو﴾[8]، وقوله ﴿أهلَكناها﴾[9] ـ[10].

١ـ منهم صاحب الرياض، ج١، ص٢٣٢؛ والمدارك، ج٤، ص٣٢٦؛ ومفتاح الكرامة، ج٣، ص٤٥٩.
٢ـ الرياض، ج١، ص٢٣٢.
٣ـ صحيح البخارى، ج١، ص١٨٧.
٤ـ كصاحب الرياض، ج١، ص٢٣٢؛ وكذا مفتاح الكرامة، ج٣، ص ٤٦٠.
٥ـ كنز العمّال، ج٧، ص٦٠٣، ح٢٠٤٦.
٦ـ مجمع الفائدة والبرهان، ج٣، ص٣٠٥.
٧ـ النحل/٩٨.
٨ـ المائدة/٦.
٩ـ الأعراف/٤.
١٠ـ كتاب الصلاة، ص٢٩٨.

حكم القرائة خلف الإمام

واعلم: أنّ هذا الخلاف يمكن تحريره على وجهين:

أحدهما: أن يكون الخلاف في تحريم القرائة وكراهتها من جهة الخلاف في وجوب الإنصات واستحبابه... .

الثاني: أن يكون الخلاف في حرمة القرائة على وجه الجزئيّة، وكراهتها على هذا الوجه، فيكون إبطالها للصلاة على القول بالحرمة من جهة التشريع وعلى القول بالكراهة لاتبطل... .

وكيف كان، فيشهد للقول بالحرمة على الوجه الثاني، مضافاً إلى أصالة عدم مشروعيّة القرائة،... . عموم الآية: **﴿وإذا قُرِئَ القُرآنُ فَاستَمِعُوا لَهُ وأَنصِتُوا﴾**؛ بعد تخصيصها في صحيحة زرارة بقرائة الإمام في الفريضة الدالّة على إرادة الوجوب من الأمر فيها، وإلاّ لم يكن وجه للتخصيص.

ففي صحيحة زرارة: **«وإن كنت خلف الإمام فلا تقرأنَ شيئاً في الأولّتين وانصت لقرائته ولاتقرأن شيئاً في الأخيرتين؛ إنّ الله عزّوجلّ يقول: ﴿وَإذا قُرِئَ القُرآنُ فَاستَمِعُوا لَهُ وَأَنصِتُوا لَعَلَّكُم تُرحَمُونَ﴾»**[1].

ورواية المرافقيّ عن جعفر بن محمّد ـ عليهما السلام ـ أنّه سئل عن القرائة خلف الإمام فقال: **«إذا كنت خلف الإمام تتولاّه وتثق به فإنّه يجزيك قراءته وإن أحببت أن تقرأ فاقرأ فيما يخافت فيه فإذا جهر فانصت إنّ اللهَ عزّوجل يقول: ﴿وَأَنصِتُوا لَعَلَّكُم تُرحَمُونَ﴾»**[2].

وللتأمّل في الاستدلال بهذه الرواية، وبالصحيحة الأخيرة المستشهدتين بالآية مجال، بل يمكن جعل الاستشهاد بالآية شاهداً على عدم إرادة التحريم، إذ الاستماع لقرائة الإمام والإصغاء إليها مستحبّ ظاهراً، كما يظهر من عدم تعرّض الأصحاب لحكم استماع قرائة الإمام في واجبات الجماعة عدا ظاهر عبارة ابن حمزة في الوسيلة[3]، حيث جعل

١ـ الوسائل، ج٥، ص٤٢٢، الباب ٣١ من أبواب صلاة الجماعة، ح٣، مع اختلاف يسير.
٢ـ الوسائل، ج٥، ص٤٢٤، الباب ٣١، من أبواب صلاة الجماعة، ح١٥.
٣ـ الوسيله، ص١٠٦.

من واجبات الاقتداء الإنصات لقراءة الامام مع استمرار السيرة خلفاً عن سلف على عدم الالتزام بالاستماع، وعدم توجيه الذهن إلى شيء آخر. مع أنّ وجوب الإنصات يوجب حرمة مطلق التكلّم بالدعاء والذكر.

مع أنّ الصحيحة تضمّنت النهي عن القراءة في الأخيرتين. وسيأتي أنّها غير محرّمة فيهما قطعاً، فالأنسب بظاهر الاستشهاد أن يراد نفي وجوب القراءة في الأوّلتين؛ لأنّ الإنصات مستحبّ، فلايجامع وجوب القراءة، بل يناسب استحباب تركها، ودلّ على نفي وجوب القراءة في الأخيرتين دفعاً لتوهّم وجوبها العينيّ فيها، لأجل عدم القراءة في الأوّلتين.

وأمّا تخصيص الآية بالفريضة في الرواية: فلا شهادة فيها على كون الأمر للوجوب لجواز كون المراد بيان استحباب الإنصات في صلاة الجماعة وكان استحبابه في غير الصلاة بالسنّة، لا بالكتاب، فالإنصاف أنّ الصحيحة لا دلالة فيها على التحريم، لاعلى الوجه الأوّل، ولاعلى الوجه الثاني.

وممّا ذكرنا: يظهر حال رواية المرافقيّ؛ فإنّ التعبير فيها عن ترك القراءة في الجهريّة بالإنصات مستشهد بأمر اللّه تعالى به في الآية، يظهر منه الاستحباب. ومثلها كلّها يظهر منه الأمر بترك القراءة لأجل الإنصات، فإنّه يدلّ على الاستحباب بعد ما ظهر أنّ الأمر بالإنصات في الآية للاستحباب، مثل صحيحة ابن الحجّاج المتقدّمة[1]، حيث عبّر فيها عن ترك القراءة بالإنصات.

ونحوها، حسنة زرارة: **«إذا كنت خلف إمام تأتمّ به فانصت، وسبّح في نفسك»**[2]، حيثُ تعيّن حمل الأمر في هذه على الاستحباب، فلامناص من حمل غيرها على ذلك حتّى ماورد[3] من البعث على غير الفطرة بحمله على إرادة القراءة بقصد التعيين واللزوم، كما يحكى عن جماعة من العامّة، بل يمكن أن يكون الموصول في الرواية إشارة إلى

١ـ الوسائل، ج٨، ص٣٥٦، الباب ٣١ من أبواب صلاة الجماعة، ح [١٠٨٨٨] ٥.

٢ـ الوسائل، ج٥ ص٤٢٣، الباب ٣١ من أبواب صلاة الجماعة، ح٦.

٣ـ الوسائل، ج٥، ص٤٢٢، الباب ٣١ من أبواب صلاة الجماعة، ح٤.

نفس هؤلاء الجماعة؛ فإنّهم مبعوثون على غير الفطرة قطعاً.

والحاصل: أنّه إن ثبت وجوب الإنصات خلف الإمام كان القراءة كغيرها ممّا ينافي الإنصات محرّمة، وإلاّ فليس لها خصوصيّة في التحريم[1].

حكم المأموم في الركعتين الأخيرتين

وأمّا الآخرة و الأخريان، فقد دلّت الصّحيحة الأخيرة على إجزاء التسبيح فيهما في الصّلاة الإخفاتية. وفيه اشارة، بل دلالة على وجوب أحد الأمرين منه ومن القرائة فيهما كما عليه العلامة في المختلف[2]، ويؤيّدها عموم ما دلّ على وجوب أحد الأمرين في أصل الصّلاة وبه يستدلّ على وجوب أحدهما في الصّلاة الجهريّة أيضاً، كما عليه الحلبي[3] وابن زهرة[4]، ويمكن تخصيص العمومات وطرح الصحيحة، لضعف دلالتهما بما دلّ بأقوى دلالة على النهي عن القرائة فيهما، مثل صحيحي زرارة المرويّتين في الفقيه، أحدهما عن أبي عبدالله ـ عليه السلام ـ:

«وان كنت خلف إمام فلا تقرأنَ شيئاً في الأولين وانصت لقرائته ولاتقرأن شيئاً في الأخيرتين فإنّ الله عزّوجل يقول للمؤمنين ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ﴾ يعني في الفريضة خلف الإمام، ﴿فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ وَالأخيرتان تبع للأولين»[5].

وفي الأخرى عن أبي جعفر ـ عليه السلام ـ: **«لاتقرأ في الركعتين الأخيرتين من الأربع الركعات المفروضات شيئاً إماماً كنت أو غير إمام، قال قلت:** فما أقول فيهما، قال: **«إن كنت إماماً أو وحدك فقل سبحان الله والحمد لله ولا إله إلاّ الله وَالله أكبر ثلاث مرّات تكمّله تسع تسبيحات ثمّ تكبّر وتركع»**[6].

١ـ كتاب الصلاة، ص٣٣٢.

٢ـ المختلف، ج ٢ ص ١٤٥.

٣ـ الكافي في الفقه، ص ١١٧.

٤ـ الغنية (الجوامع الفقهيّة)، ص ٤٩٥ ـ ٣١.

٥ـ الوسائل، ج٥، ص٤٢٢، الباب ٣١ من أبواب صلاة الجماعة، ح٣، عن الباقر ـ عليه السلام ـ وفيه: «إن كنت » الفقيه، ج ١، ص ٢٥٦، فى الجماعة و فضلها، ح ٧٠ و الرواية عن الباقر ـ عليه السلام ـ.

٦ـ الوسائل، ج٤، ص٧٩١، الباب ٥١ من أبواب القرائة في الصلاة، ح١.

ولايخفى أنّ دلالة هاتين المخصّصتين لعمومات التّخيير على النّهي عن القرائة، أقوى من دلالة الصّحيحة على الوجوب المتضمّنة ثبوت بدل للتسبيح، فيحكم بسقوط الأمرين كما عليه الحلّي، ولكن يمكن حمل النّهي فيها على الكراهة بقرينة ثانيتهما المتضمّنة لنهى الإمام عن القرائة الّذي هو غير محمول على الحرمة إجماعاً على الظاهر، فيحكم بوجوب أحد الأمرين للصّحيحة الأخيرة المتقدّمة مع كراهة القرائة وأفضليّة التسبيح لهاتين، كما عليه بعض[١].

أحكام الجماعة

وإن كان في الصلاة الإخفاتية فالظاهر حرمة القرائة، ... خلافاً لجماعة، فحكموا بالكراهة لبعض ما مرّ مع مايصلح أن يجاب به عنه في المقام ولخصوص... .

ورواية عمرو بن الربيع النضريّ المرويّة في التهذيب عن أبي عبدالله ـ عليه السلام ـ: **«إذا كنت خلف إمام تتولاّه وتثق به فإنّه يجزيك قراءته، وإن أحببت أن تقرأ فاقرأ فيما يخافت به فإذا جهر فانصت، قال الله تعالى عزّوجلّ: ﴿وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾»**[٢].

والجواب: ... .

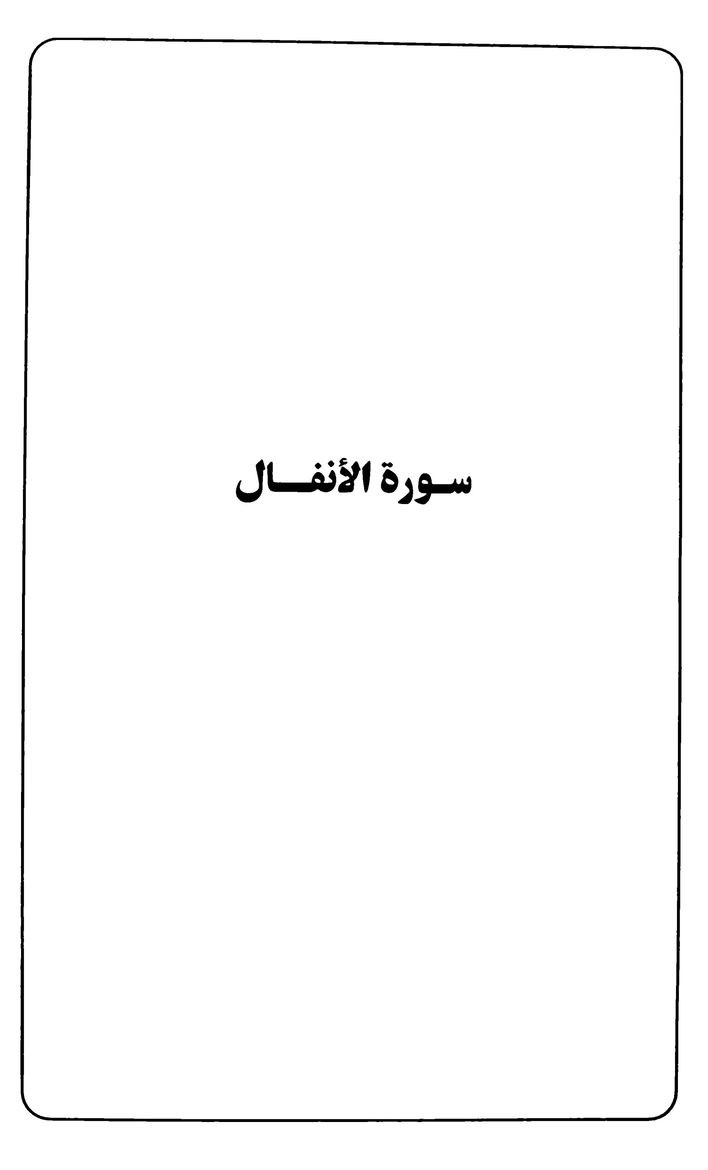
وأمّا عن الرواية، فبضعفها سنداً، بل ودلالة، لاحتمال أن يكون المراد ممّا يخافت به الركعتين الأخيرتين[٣].

[انظر: سورة البقرة، آية ٤٣، في معنى التبعيّة؛ وحول متابعة الإمام في الجماعة، من رسالة في صلاة الجماعة؛ وسورة الحجرات، آية ٦، في حجّيّة خبر الواحد.]

١ـ كتاب الصلاة، ص٣٨١.

٢ـ الوسائل، ج٥، ص٤٢٤، الباب ٣١ من أبواب صلاة الجماعة، ح١٥، مع اختلاف يسير؛ التهذيب، ج٣، ص٣٣، باب «أحكام الجماعة وأقلّ الجماعة» من كتاب الصلاة، ح٣٢.

٣ـ كتاب الصلاة، ص٣٧٩.



ســورة الأنفــال

﴿وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾

الأنفال/١.

القول بالإحتياط في العبادات

وينبغي التنبيه على أمور:.... .

الثاني: أنّه لا إشكال في رجحان الاحتياط بالفعل حتّى فيما احتمل كراهته. والظاهر ترتّب الثواب عليه إذا أتي به لداعي احتمال المحبوبيّة؛ لأنّه انقياد وإطاعة حكميّة. والحكم بالثواب هنا أولى من الحكم بالعقاب على تارك الاحتياط اللاّزم؛ بناءاً على أنّه في حكم المعصية وإن لم يفعل محرّماً واقعيّاً.

وفي جريان ذلك في العبادات عند دوران الأمر بين الوجوب وغير الاستحباب وجهان: أقويهما العدم؛ لأنّ العبادة لابدّ فيها من نيّة التقرّب المتوقّفة على العلم بأمر الشارع تفصيلاً أو إجمالاً، كما في كلّ من الصلوات الأربع عند اشتباه القبلة. وما ذكرنا من ترتّب الثواب على هذا الفعل لايوجب تعلّق الأمر به، بل هو لأجل كونه انقياداً للشارع، والعبد معه في حكم المطيع، بل لايسمّى ذلك ثواباً.

ودعوى: «أنّ العقل إذا استقلّ بحسن هذا الإتيان ثبت بحكم الملازمة الأمر به شرعاً»، مدفوعةٌ، بما تقدّم في المطلب الأوّل، من أنّ الأمر الشرعي بهذا النحو من الانقياد كأمره بالانقياد الحقيقيّ والإطاعة الواقعيّة في معلوم التكليف إرشاديّ محض،

محض، لايترتّب على موافقته ومخالفته أزيد ممّا يترتّب على نفس وجود المأمور به أو عدمه، كما هو شأن الأوامر الإرشاديّة، فلا إطاعة لهذا الأمر الإرشاديّ، ولاينفع في جعل الشيء عبادة. كما أنّ إطاعة الأوامر المتحقّقة لم تصر عبادة بسبب الأمر الوارد بها في قوله تعالى: ﴿أطِيعُوا اللّهَ وَرَسُولَهُ﴾.

ويحتمل الجريان؛ بناءاً على أنّ هذا المقدار من الحسن العقليّ يكفي في العبادة ومنع توقّفها على ورود أمر بها، بل يكفي الإتيان به لاحتمال كونه مطلوباً، أو كون تركه مبغوضاً؛ ولذا استقرّ سيرة العلماء والصلحاء فتوى وعملاً على إعادة العبادات لمجرّد الخروج عن مخالفة النصوص الغير المعتبرة والفتاوى النادرة.

واستدلّ في الذكرى[١]، في خاتمة قضاء الفوائت على شرعيّة قضاء الصلوات لمجرّد احتمال خلل فيها موهوم بقوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾[٢] و﴿اتَّقُوا اللّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ﴾[٣] وقوله: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَآءَاتَوا وَقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَى رَبِّهِم رَاجِعُونَ﴾[٤].

والتحقيق: أنّه إن قلنا بكفاية احتمال المطلوبيّة في صحّة العبادة فيما لايعلم المطلوبيّة ولو إجمالاً فهو، وإلاّ فما أورده ـ رحمه اللّه ـ في الذكرى، كأوامر الاحتياط، لايجدي في صحّتها؛ لأنّ موضوع التقوى والاحتياط الّذي يتوقّف عليه هذه الأوامر لايتحقّق إلاّ بعد إتيان محتمل العبادة على وجه يجتمع فيه جميع مايعتبر في العبادة حتّى نيّة التقرّب، وإلاّ لم يكن احتياطاً، فلايجوز أن يكون تلك الأوامر منشاءاً للقربة المنويّة فيها.

اللّهمّ إلاّ أن يقال ـ بعد النقض بورود هذا الإيراد في الأوامر الواقعيّة بالعبادات، مثل قوله: ﴿أقِيمُوا الصَّلاةَ وءَاتُوا الزَّكَاةَ﴾[٥]؛ حيث إنّ قصد القربة ممّا يعتبر في موضوع العبادة شطراً أو شرطاً، والمفروض ثبوت مشروعيّتها بهذا الأمر الوارد فيها ـ إنّ المراد

١ـ الذكرى، ص١٣٨.
٢ـ التغابن/١٦.
٣ـ آل عمران/١٠٢.
٤ـ المؤمنون/٦٠.
٥ـ البقرة/٤٣.

من الاحتياط والاتّقاء في هذه الأوامر: هو مجرّد الفعل المطابق للعبادة من جميع الجهات عدا نيّة القربة، فمعنى الاحتياط بالصلاة الإتيان بجميع ما يعتبر فيها عدا قصد القربة. فأوامر الاحتياط تتعلّق بهذا الفعل. وحينئذ فيقصد المكلّف فيه التقرّب بإطاعة هذا الأمر. ومن هنا يتّجه الفتوى باستحباب هذا الفعل وإن لم يعلم المقلّد كون هذا الفعل ممّا شكّ في كونها عبادة ولم يأت به بداعي احتمال المطلوبيّة.

ولو أريد بالاحتياط في هذه الأوامر معناه الحقيقيّ، وهو إتيان الفعل لداعي احتمال المطلوبيّة لم يجز للمجتهد أن يفتي باستحبابه إلاّ مع التقييد بإتيانه بداعي الاحتمال حتّى يصدق عليه عنوان الاحتياط مع استقرار سيرة أهل الفتوى على خلافه، فيعلم أنّ المقصود إتيان الفعل بجميع مايعتبر فيه عدا نيّة الداعي.

ثمّ إنّ منشأ احتمال الوجوب إذا كان خبراً ضعيفاً، فلاحاجة إلى أخبار الاحتياط وكلفة إثبات أنّ الأمر فيها للاستحباب الشرعيّ دون الإرشاد العقليّ، لورود بعض الأخبار باستحباب فعل كلّ مايحتمل فيه الثواب.

كصحيحة هشام بن سالم المحكيّة عن المحاسن عن أبي عبدالله ـ عليه السلام ـ قال: «من بلغه عن النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله ـ شيء من الثواب فعمله كان أجر ذلك له وإن كان رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ لم يقله»[1].

وعن البحار، بعد ذكرها: «أنّ هذا الخبر من المشهورات رواه العامّة والخاصّة بأسانيد»[2].

والظاهر أنّ المراد من «شيء من الثواب» بقرينة ضمير «فعمله»، وإضافة الأجر إليه هو الفعل المشتمل على الثواب.

وفي عدّة الداعي عن الكلينيّ ـ رحمه الله ـ أنّه روى بطرقه عن الأئمّة ـ عليهم السلام ـ : «أنّه من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له من الثواب مابلغه وإن لم يكن الأمر كما بلغه»[3].

١ـ المحاسن، ص٢٥.
٢ـ بحارالأنوار، ج٢، ص٢٥٦، الباب ٣٠ من كتاب العلم.
٣ـ الكافي، ج٢، ص٨٧، باب «من بلغه ثواب من الله على عمل» من كتاب الإيمان والكفر، ح٢، مع اختلاف في التعبير.

وأرسل نحوه السيّد ـ رحمه الله ـ في الإقبال عن الصادق ـ عليه السلام ـ إلاّ أنّ فيه: «كان له ذلك»[1].

والأخبار الواردة في هذا الباب كثيرة، إلاّ أنّ ما ذكرناه أوضح دلالة على ما نحن فيه.

وإن كان يورد عليه أيضاً، تارةً: بأنّ ثبوت الأجر لايدلّ على الاستحباب الشرعيّ. وأخرى: بما تقدّم في أوامر الاحتياط من أنّ قصد القربة مأخوذ في الفعل المأموربه بهذه الأخبار، فلايجوز أن تكون هي المصحّحة لفعله، فيختصّ موردها بصورة تحقّق الاستحباب وكون البالغ هو الثواب الخاصّ فهو المتسامح فيه دون أصل شرعيّة الفعل. وثالثة: بظهورها فيما بلغ فيه الثواب المحض، لاالعقاب محضاً أو مع الثواب.

لكن يردّ هذا منع الظهور مع إطلاق الخبر، ويردّ ما قبله ما تقدّم في أوامر الاحتياط.

وأمّا الإيراد الأوّل، فالإنصاف أنّه لايخلو عن وجه، لأنّ الظاهر من هذه الأخبار كون العمل متفرّعاً على البلوغ وكونه الداعي على العمل.

ويؤيّده تقييد العمل في غير واحد من تلك الأخبار بطلب قول النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ والتماس الثواب الموعود. ومن المعلوم أنّ العقل مستقلّ باستحقاق هذا العامل المدح والثواب. وحينئذ، فإن كان الثابت بهذه الأخبار أصل الثواب كانت مؤكّدة لحكم العقل بالاستحقاق.

وأمّا طلب الشارع لهذا الفعل: فإن كان على وجه الإرشاد لأجل تحصيل هذا الثواب الموعود، فهو لازم؛ للاستحقاق المذكور، وهو عين الأمر بالاحتياط. وإن كان على وجه الطلب الشرعيّ المعبّر عنه بالاستحباب، فهو غير لازم؛ للحكم بتنجّز الثواب؛ لأنّ هذا الحكم تصديق لحكم العقل بتنجّزه، فيشبه قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُطِع

١ـ الوسائل، ج١، ص٦١، الباب ١٨ من أبواب مقدمة العبادات، ح٩؛ إقبال الأعمال، ص٦٢٧، س١٠.

﴿اللّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جنّاتٍ تَجْرِي﴾[1]؛ إلاّ أنّ هذا وعد على الإطاعة الحقيقيّة وما نحن فيه وعد على الإطاعة الحكميّة، وهو الفعل الّذي يعدّ معه العبد في حكم المطيع،فهو من باب وعد الثواب على نيّة الخير التي يعدّ معها العبد في حكم المطيع، من حيث الانقياد.

وأمّا ما يتوهّم من: «أنّ استفادة الأستحباب الشرعيّ فيما نحن فيه، نظير استفادة الاستحباب الشرعيّ من الأخبار الواردة في الموارد الكثيرة المقتصر فيها على ذكر الثواب للعمل، مثل قوله ـ عليه السلام ـ: «من سرّح لحيته فله كذا»[2]، مدفوع: بأنّ الاستفادة هناك باعتبار أنّ ترتّب الثواب لايكون إلاّ مع الإطاعة حقيقة أو حكماً.

فمرجع تلك الأخبار إلى بيان الثواب على إطاعة اللّه سبحانه بهذا الفعل، فهي تكشف عن تعلّق الأمر بها من الشارع، فالثواب هناك لازم للأمر يستدلّ به عليه استدلالاً إنّيّاً. ومثل ذلك استفادة الوجوب والتحريم ممّا اقتصر فيه على ذكر العقاب على الترك أو الفعل.

وأمّا الثواب الموعود في هذه الأخبار: فهو باعتبار الإطاعة الحكميّة، فهو لازم لنفس عمله المتفرّع على السماع و احتمال الصدق ولو لم يرد به أمر آخر أصلاً، فلايدلّ على طلب شرعيّ آخر له. نعم، يلزم من الوعد على الثواب طلب إرشاديّ لتحصيل ذلك الموعود.

فالغرض من هذه الأوامر، كأوامر الاحتياط، تأييد حكم العقل، والترغيب في تحصيل ما وعداللّه عباده المنقادين المعدودين بمنزلة المطيعين.

وإن كان الثابت بهذه الأخبار خصوص الثواب البالغ كما هو ظاهر بعضها، فهو وإن كان مغايراً لحكم العقل باستحقاق أصل الثواب على هذا العمل؛ بناءاً على أنّ العقل لايحكم باستحقاق ذلك الثواب المسموع الداعي إلى الفعل، بل قد يناقش في تسمية مايستحقّه هذا العامل لمجرّد احتمال الأمر ثواباً وإن كان نوعاً من الجزاء والعوض ـ، إلاّ أنّ مدلول هذه الأخبار إخبار عن تفضّل اللّه سبحانه على العامل

١ـ النساء/١٣.

٢ـ بحارالأنوار، ج ٧٣، ص ١١٧، الباب ١٥ من كتاب الآداب والسنن، ح ٤.

بالثواب المسموع. وهو أيضاً ليس لازماً لأمر شرعيّ هو الموجب لهذا الثواب، بل هو نظير قوله تعالى: ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾[1] ملزوم لأمر إرشاديّ يستقلّ به العقل بتحصيل ذلك الثواب المضاعف.

والحاصل: أنّه كان ينبغي للمتوهّم أن يقيس ما نحن فيه بما ورد من الثواب على نيّة الخير، لاعلى ما ورد من الثواب في بيان المستحبّات.

ثمّ إنّ الثمرة بين ما ذكرنا وبين الاستحباب الشرعي، تظهر في ترتّب الآثار الشرعيّة المترتّبة على المستحبّات الشرعيّة، مثل ارتفاع الحدث المترتّب على الوضوء المأمور به شرعاً؛ فإنّ مجرّد ورود خبر غير معتبر بالأمر به لايوجب إلاّ استحقاق الثواب عليه، ولايترتّب عليه رفع الحدث، فتأمّل.

وكذا الحكم باستحباب غسل المسترسل من اللّحية في الوضوء من باب مجرّد الاحتياط لايسوّغ جواز المسح ببلله، بل يحتمل قويّاً أن يمنع من المسح من بلله وإن قلنا بصيرورته مستحبّاً شرعيّاً، فافهم[2].

وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِّقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَىٰ فِئَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ

الأنفال/١٦.

[انظر: سورة الجنّ، آية٢٣، في طرق إثبات كون المعصية كبيرة.]

وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَّا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنكُمْ خَاصَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ

الأنفال/٢٥.

[انظر: سورة البقرة، آية ١٩٥، في حجّيّة مطلق الظنّ.]

١ـ الأنعام/١٦٠.

٢ـ فرائد الأصول، ص٣٨١؛ الطبعة الحجريّة، ص٢٢٨.

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَخُونُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ وَتَخُونُوٓاْ أَمَٰنَٰتِكُمۡ وَأَنتُمۡ
تَعۡلَمُونَ

الأنفال/٢٧.

[انظر: بحوث حول القرآن وعلومه، حول الخطابات الواردة في الشريعة؛ وحول مواضع الوقف.]

وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ
وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ إِن كُنتُمۡ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ وَمَآ
أَنزَلۡنَا عَلَىٰ عَبۡدِنَا يَوۡمَ ٱلۡفُرۡقَانِ يَوۡمَ ٱلۡتَقَى ٱلۡجَمۡعَانِۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ
شَيۡءٖ قَدِيرٌ

الأنفال/٤١.

شرائط وجوب الخمس

مسألة: الظاهر أنّه لاخلاف في عدم اشتراط البلوغ والعقل في تعلّق الخمس بالمعادن والكنوز والغوص... .

وأمّا المكاسب فظاهر إطلاق الفتاوى عدم اشتراط البلوغ فيها، فعن المنتهى -في فروع مسألة الكنز- : «الثالث: الصبيّ والمجنون يملكان أربعة أخماس الركاز، والخمس الباقي لمستحقّيه، يخرج الوليّ عنهما عملاً بالعموم. وكذا المرأة... لنا ما تقدّم من أنّه اكتساب وهما من أهله»[1].

فإنّ هذا الدليل ظاهر في أنّ عليهما خمس كلّ مايحصل باكتسابهما.

والحاصل: أنّه يفهم من استدلال العلماء لوجوب الخمس في الكنز والمعدن

١- المنتهى، ج١، ص٥٤٧، مع اختلاف يسير.

والغوص، بأنّها اكتسابات، فتدخل تحت الآية، ثمّ تعميمهم الوجوب فيها للصبيّ والمجنون... .

وقد ادّعى في المناهل[1]: ظهور إطلاق النصوص والفتاوى ومعاقد الإجماع في ذلك. بل قيل: إنّ تصريحهم باشتراط الكمال في الزكاة، وإهمالهم هنا، كالتصريح في [عدم] اشتراطه هنا، فربّما كان إجماعاً[2]، وهو حسن.

ومن العجب أنّ هذا القائل رجّح أخيراً اشتراط الكمال؛ لعمومات ما ورد في الزكاة من أنّه: **«ليس في مال اليتيم والمال الصامت والدين شيء»**[3] وقوله ـ عليه السلام ـ: **«ليس في مال المملوك شيء»**[4] في غير واحد من الأخبار.

ولايخفى على الناظر فيها اختصاصها بالزكاة.

وأعجب من ذلك: أنّه جعل سقوط الخمس عن غير البالغ في المال المختلط أظهر؛ لورود دليله على وجه التكليف[5]، مع أنّك قد عرفت أنّه لوقلنا: باختصاص الخمس مطلقاً بالبالغ لابدّ من استثناء هذا القسم منه؛ لأنّه في الحقيقة إخراج بدل مال الغير الّذي يجب أن يخرج من مال الصغير والكبير.

وربّما يتوهّم دلالة الآية الشريفة على المطلوب بضميمة الأخبار المعمّمة للغنيمة لمطلق الفائدة من جهة إطلاق الاغتنام فيها لما قبل البلوغ وما بعده، وإن كان التكليف بالخمس متعلّقاً به بعد البلوغ، فإنّ أسباب التكليف لايعتبر وقوعها حال التكليف.

وهو فاسد؛ لأنّ الظاهر من الآية إنشاء هذا الحكم ـ أعني السببيّة المستفادة من الموصول المتضمّن لمعنى الشرط بقرينة الفاء ـ للبالغين، لا إنشاء حكم الجزاء بالنسبة إلى من يتحقّق منه الشرط من البالغين.

نعم، لو استفيد من الآية سببيّة أصل الغنيمة لتعلّق الخمس لا الغنيمة الحاصلة

١ـ لم نعثر عليه في المناهل.

٢ـ القائل هو العلاّمة النراقيّ ـ رحمه اللّه ـ في المستند، ج٢، ص٨١.

٣ـ الوسائل، ج٦، ص٥٤، الباب الأوّل، من أبواب من تجب عليه الزكاة، ح٢، مع اختلاف في التعبير.

٤ـ الوسائل، ج٦، ص٥٩، الباب ٤، من أبواب من تجب عليه الزكاة، ح١.

٥ـ المستند، ج٢، ص٨١.

لخصوص المخاطب البالغ، أمكن الاستدلال بها كما هو ظاهر كلّ من يستدلّ من الفقهاء بهذه الآية على وجوب الخمس في الكنز والمعدن والغوص، مع اتّفاقهم على عدم اختصاص الحكم فيها بالبالغين.

إلاّ أن يقال: لعلّ مستندهم في أصل الحكم الآية، وفي عمومه لغير البالغين الأخبار. وهو منافٍ لما عرفت من استدلال المنتهى[١].

المراد بذي القربى

مسألة: المشهور بين أصحابنا، هو أنّ المراد بذي القربى هو الإمام عليه السلام... .

ويدلّ عليه: ماتقدّم من موثّقة ابن بكير[٢] والمرفوعة[٣] والمرسلة[٤] ورواية سليم بن قيس الهلاليّ في تفسير الآية وفيها: **«نحن والله عنى بذي القربى»**[٥] وغير ذلك من الأخبار التي لايقدح ضعف سندها بعد الأنجبار بما عرفت من الشهرة المتحقّقة؛ حيث لم ينسب الخلاف إلاّ إلى ابن الجنيد[٦]... .

نعم، ظاهر الآية العموم كبعض الأخبار، مثل: صحيحة ربعيّ المتقدّمة[٧] ورواية صفوان عن ابن مسكان عن زكريّا بن مالك عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ: أنّه سأله عن قول الله تعالى: **﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾**، فقال: **أمّا خمس الله ـ عزّوجلّ ـ فللرسول يضعه في سبيل الله، وأمّا خمس الرسول ـ صلوات الله عليه ـ فلأقاربه ـ عليهم السلام ـ ، وخمس ذوي القربى [فهم] أقرباؤه، واليتامى: يتامى أهل بيته، فجعل هذه الأربعة أسهم فيهم، وأمّا المساكين وأبناء السبيل فقد عرفت أنّا لانأكل الصدقة، ولاتحلّ**

١ـ كتاب الخمس (كتاب الطهارة)، ص ٥٤٤؛ طبعة المؤتمر، ص٢٧٣، المسألة: ٢٣.

٢ـ الوسائل، ج٩، ص٥١٠، الباب الأوّل من أبواب قسمة الخمس، ح ٢.

٣ـ الوسائل، ج٩، ص٥١٤، الباب الأوّل من أبواب قسمة الخمس، ح ٩.

٤ـ الوسائل، ج٩، ص٥١٨، الباب الأوّل من أبواب قسمة الخمس، ح ١٩.

٥ـ الوسائل، ج٦، ص٣٥٧، الباب الأوّل من أبواب قسمة الخمس، ح٧، وفيه: **«عنى [الله] بذي القربى»**.

٦ـ المختلف، ج ٣، ص٣٢٧.

٧ـ الوسائل، ج ٦، ص ٣٥٦، الباب الأوّل من أبواب قسمة الخمس، ح ٣، مع اختلاف في التعبير.

لنا، فهي للمساكين وأبناء السبيل»[١].

ونحوها رواية ابن مسلم عن مولانا الباقر ـ عليه السلام ـ المحكيّة عن تفسير العيّاشيّ في تفسير ذوي القربى، قال: **«هم أهل قرابة رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ.** قلت: منهم اليتامى والمساكين وابن السبيل؟ قال: **نعم»**[٢]. ولاريب أنّ ماسبق قرينة على إرادة الإمام ـ عليه السلام ـ من الآية.

والتعبير بالجمع في الأخبار المتقدّمة إمّا باعتبار إرادة جميع الأئمّة ـ صلوات الله عليهم ـ، أو بإرادة أصحاب الكساء، وإمّا باعتبار ملاحظة كلّ إمام وأولاده وعياله تغليباً. مع أنّ صحيحة ربعيّ المتقدّمة لاتحتاج إلى تخصيص ذوي القربى فيها بما ذكرنا؛ لأنّ سهم ذي القربى لرسول الله ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ في حياته، مضافاً إلى سهميه، كما صرّح به في المعتبر[٣] وغيره، بل عن مجمع البيان[٤] وكنز العرفان[٥] وغيرهما: اتّفاق أصحابنا عليه، وحينئذٍ، فله ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ أن يصرف سهامه فيمن يشاء من ذوي قرابته واليتامى والمساكين وغيرهم.

وكيف كان، فالقول بعموم ذي القربى في الآية كما عن الإسكافي[٦] ضعيف جدّاً وشاذّ؛ إذ لم يعرف له موافق إلاّ أنّ ابن بابويه رواه في المقنع[٧] والفقيه[٨].

ثمّ إنّ المشهور المصرّح به في كلامهم أنّ الأسهم الثلاثة بعد رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ للإمام ـ عليه السلام ـ[٩] ويدلّ عليه ما تقدّم من المراسيل

١ـ الوسائل، ج٦، ص٣٥٥، الباب الأوّل من أبواب قسمة الخمس، ح١، مع اختلاف يسير.

٢ـ تفسير العيّاشيّ، ج ٢، ص ٦١، ح٥٠، وفيه: عن محمّد بن مسلم عن أحدهما؛ وعنه، الوسائل، ج ٦، ص ٣٦١، الباب الأوّل من أبواب قسمة الخمس، ح ١٣.

٣ـ المعتبر، ج٢، ص٦٢٧.

٤ـ مجمع البيان، ج٢، ص٥٤٣.

٥ـ كنزالعرفان، ج١، ص٢٥٠.

٦ـ حكاه عنه العلاّمة في المختلف، ج٣، ص ٣٢٧.

٧ـ المقنع (الجوامع الفقهيّة)، ص١٥.

٨ـ الفقيه، ج٢، ص٤٢، ح ١٦٥١.

٩ـ كما في المعتبر، ج٢، ص٦٢٧.

الثلاث[١]، وصحيحة البزنطيّ عن مولانا أبي الحسن الرضا ـ عليه السلام ـ في تفسير الآية، «**قال: فما كان لله فهو لرسول الله ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ وما كان لرسول الله ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ فهو للإمام ـ عليه السلام ـ**»[٢] ـ[٣].

أقسام الخمس

مسألة: المعروف بين الأصحاب أنّ الخمس يقسّم ستّة أقسام... .

وعن الأمالي[٤]: أنّه من دين الإماميّة؛ لظاهر قوله تعالى: ﴿**وَاعْلَمُواْ أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ...**﴾ الآية.

ويدلّ عليه الأخبار المستفيضة كموثّقة ابن بكير عن بعض أصحابنا عن أحدهما ـ عليهما السلام ـ: «في قوله تعالى: ﴿**وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ**﴾ **قال: خمس الله للإمام وخمس الرسول للإمام، وخمس ذي القربي لقرابة الرسول ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ والإمام ـ عليه السلام ـ، واليتامى: يتامى آل محمّد ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ والمساكين: مساكينهم وأبناء السبيل منهم، فلايخرج منهم، إلى غيرهم**»[٥] ـ[٦].

تنبيه: واعلم أنّ التقسيم على ستّة أقسام لايختصّ بخمس الغنائم؛ بل عامّ في كل ما فيه الخمس من المعادن والكنوز والغوص والمكاسب والأرض المشتراة والحلال المختلط، وهو المشهور... .

ويدلّ على ثبوت هذا الحكم في الأرباح ـ أيضاً ـ: الآية الشريفة، إمّا بنفسها؛ بناءاً على أنّ الغنيمة مطلق الفائدة المكتسبة، كما هو صريح كلّ من استدلّ بالآية

١ـ أي: موثّقة ابن بكير ومرفوعة حسن بن عليّ ومرسلة حمّادبن عيسى.

٢ـ الوسائل، ج٦، ص٣٥٧، الباب ١ من أبواب قسمة الخمس، ح٦، مع اختلاف يسير.

٣ـ كتاب الخمس (كتاب الطهارة)، ص٥٤٦ و طبعة المؤتمر، ص٢٩١، المسألة: ٢٧.

٤ـ الأمالي للصدوق ـ رحمه الله ـ، ص٥١٦، المجلس الثالث والتسعون.

٥ـ الوسائل، ج٦، ص٣٥٦، الباب الأوّل من أبواب قسمة الخمس، ح ٢، مع اختلاف يسير.

٦ـ كتاب الخمس (كتاب الطهارة)، ص٥٤٥؛ طبعة المؤتمر، ص٢٨٦، المسألة: ٢٦.

الشريفه على وجوب الخمس في غير الغنائم، كالشيخين[١] والطبرسي[٢] وابن زهرة[٣] والفاضلين[٤] والشهيدين[٥] وكثير ممّن تأخّر عنهما[٦]. ونسب في الحدائق[٧] عموم الغنيمة في الآية إلى جميع الأصحاب إلاّ الشاذّ، وفي الرياض[٨] ـ في حكم الخمس في زمان الغيبة ـ دعوى الإجماع واستفاضة الأخبار على عموم الغنيمة في الآية....

وما ورد[٩] من أنّ عبد المطّلب سنّ في الجاهليّة أموراً أجراها اللّه في الإسلام منها: أنّه وجد كنزاً فتصدّق بخمسه فأنزل اللّه تعالى: **﴿وَاعلَمُوا أنَّما غَنِمتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأنَّ لِلّهِ خُمُسَهُ...﴾** الآية. فإنّ اختصاص الآية بغنائم دار الحرب لادخل له بإجراء سنّة عبدالمطّلب في الإسلام.

وما عن زرارة وأبي بصير وابن مسلم، «قالوا له: ما حقّ الإمام ـ عليه السلام ـ في أموال الناس؟ قال: **الفيء والأنفال والخمس وكلّ ما دخل منه فيء أو أنفال أو خمس أو غنيمة فإنّ لهم خمسه، فإنّ اللّه عزّوجلّ يقول: ﴿وَاعلَمُوا أنَّما غَنِمتُمْ مِن شيءٍ فَأنَّ لِلّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذي القُربَى وَاليَتَامى وَالمَساكِين﴾؛ وكلّ شيء في الدنيا فإنّ لهم فيه نصيباً، فمن وصلهم بشيء فممّا يَدَّعون له لا ممّا يأخذون منه»**[١٠].

وعن الرضويّ بعد ذكر الآية: «**إنّ كلّ ما أفاده الناس فهو غنيمة**»[١١] ـ[١٢]

١ـ المقنعة، ص٢٧٦ واستدلّ الشيخ ـ قدّس سرّه ـ في موارد مختلفة بالآية الشريفة في غير الغنائم، انظر: الخلاف، ج٢، ص١١٧، ذيل المسألة ١٣٨، و ج٢، ص١٢٢، المسألة: ١٤٨.

٢ـ مجمع البيان، ج٢، ص٥٤٤.

٣ـ الغنية (الجوامع الفقهيّة)، ص٥٠٧.

٤ـ المنتهى ج١، ص٥٤٨؛ والمعتبر، ج٢، ص٦١٩ و ٦٢٣.

٥ـ انظر: الروضة البهيّة ج٢، ص ٧٤.

٦ـ انظر: مجمع الفائدة، ج ٤، ص ٣١١؛ والغنائم، ص٣٦٧.

٧ـ الحدائق، ج١٢، ص٤٢٠.

٨ـ الرياض، ج٥، ص٢٧٨.

٩ـ الوسائل، ج٦، ص٣٤٥، الباب ٥ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح٣.

١٠ـ الوسائل، ج٦، ص٣٧٣، الباب الأوّل من أبواب الأنفال ومايختصّ بالإمام، ح٣٣.

١١ـ الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا ـ عليه السلام ـ، ص٢٩٤.

١٢ـ كتاب الخمس (كتاب الطهارة)، ص٥٤٦؛ طبعة المؤتمر، ص٢٩٦، المسألة: ٢٧.

هل يتكرّر الخمس إذا تعذّر العنوان؟

مسألة: لو جعل الغوص، أو استخراج الكنوز، أو المعادن مكسباً فهل يتعلّق خمس آخر بها بعد إخراج مؤونة الحول أم لا؟ وجهان:

من قاعدة الجمع بين مقتضى الأدلّة الدالّة على تعدّد الأسباب.

ومن قوله -عليه السلام-: **«لاثنيا[1] في صدقة»** بناءاً على إطلاق الصدقة على الخمس، كما ادّعى في الرياض[2] شيوعه.

مضافاً إلى ظهور أخبار ثبوت الخمس في الغوص وإخوته في عدم وجوب أزيد من ذلك فيها، مع كونها في مقام البيان سيّما بعض الأخبار الواردة في الغنيمة، مثل رواية الحلبي: «عن الرجل من أصحابنا يكون معهم في لوائهم فيصيب غنيمة، قال: **يؤدّي خمسنا ويطيب له»**[3]. . . .

على أنّ المستفاد من آية الغنيمة سيّما بضميمة الأخبار المفسّرة، أنّ لكلّ موارد الخمس -غير أرض الذمّي المشترى، والحرام المختلط بالحلال- عنواناً واحداً وهو الغنيمة، بل يظهر من بعض دخولهما فيها أيضاً، فليس هنا عنوانان متغايران تعلّق الخمس بكلّ منهما حتّى يكون في مادّة إجتماعهما خمسان، أو أكثر، بل الكلّ غنيمة، إلاّ أنّ لبعضها شروطاً أخر مغايرة لشروط غيره، فتدبّر[4].

تعلّق الخمس بالعين

مسألة: الظاهر تعلّق الخمس بالعين في الغنيمة والمعدن... وأمّا أرباح المكاسب، فالظاهر أنّها كذلك؛ لأنّه الظاهر من أدلّتها سيّما الآية التي استدلّ بها كثير

١- والظاهر أنّه تصحيف لـ«ثني» ففي كنزالعمّال، ج٦، ص٣٣٢، ح ١٥٩٠٢، ج ٦، ص ٤٦٦، ح ١٦٥٧٥، **«لاثني في الصدقة»**. قال ابن الأثير: «الثني -بالكسر والقصر- : أن يفعل الشيء مرّتين» راجع: النهاية، ج١، ص٢٢٤، مادّة: «ثنا».

٢- الرياض، ج٥، ص٢٤٨.

٣- الوسائل، ج٦، ص٣٤٠، الباب ٢ من أبواب مايجب فيه الخمس، ح ٨، مع اختلاف يسير.

٤- كتاب الخمس (كتاب الطهارة)، ص٥٣٨؛ طبعة المؤتمر، ص٢٢٦، المسألة: ١٢.

من الأصحاب[1].

حكم الخمس في كل ما يستفاد و يكتسب

ثمّ إنّ المستفاد من كثير من الأخبار السابقة، سيّما بملاحظة ما ورد من أنّ: **«كلّ شيء في الدنيا، فإنّ لهم فيه نصيباً»**[2]: وجوب الخمس في كلّ مال يحصل للإنسان بالاكتساب ـ وهو القصد إلى تحصيل المال من حيث هو مال ـ أو بغيره بالاختيار أو بدونه.

إلاّ أنّه يشكل التمسّك بها مع ضعف أكثرها وإعراض المشهور عن عمومها؛ فإنّ ظاهر أكثر الفتاوى ومحلّ دعاوى الإجماع والشهرة اختصاص ذلك بما يستفاد ويكتسب... .

والحاصل: أنّ عباراتهم في الفتوى ودعوى الإجماع بين إناطة الحكم بالاستفادة، وبين إناطته بالاكتساب والتكسّب، والأوّل أعمّ ظاهراً؛ لأنّه طلب الفائدة من حيث كونها فائدة، والاكتساب طلبها من حيث الماليّة.

وفي الغنائم[3] عن الجوهريّ[4] والفيروزآبادى[5] التصريح بأنّ الاكتساب طلب الرزق، فالاصطياد ـ مثلاً ـ لشهوة النفس استفادة لا اكتساب.

والأوفق بالعمومات هو الأخذ بالأعمّ المدلول عليه بتلك العمومات المنجبرة مع كثرتها بما عرفت من التعبير بالاستفادة في معقد الإجماع المدّعى في كلام جماعة، مع سلامتها عمّا يدلّ على اختصاصه بالأخصّ، بل الظاهر أنّ مراد المعبّرين بالأخصّ هو الأعمّ أيضاً، بل لايبعد أنّ مراد المعبّرين بهما هو الأعمّ منهما، فيشمل ما حصل مع القصد والاختيار وبدونهما، ليتّحد مضمون الأخبار وكلام الأخيار، كما يشعر

١ـ كتاب الخمس (كتاب الطهارة)، ص٥٤٤؛ طبعة المؤتمر، ص٢٧٨، المسألة: ٢٥.

٢ـ الوسائل، ج٦، ص٣٧٣، الباب الأوّل من أبواب قسمة الخمس، ح٣٣.

٣ـ الغنائم، ص٣٦٨.

٤ـ الصحاح، ج١، ص٢١٢، مادة: «كسب».

٥ـ القاموس المحيط، ج١، ص١٢٤، مادة: «كسب».

به، بل يدلّ عليه كلام جماعة... .

مثل ظاهر عبارة المعتبر[١]، حيث صدّر المسألة بالاكتسابات مع أنّه مال في أثناء كلامه إلى قول الحلبي بوجوب الخمس في الميراث والهبة[٢]. وقد مرّ أيضاً استثناؤهما في كلام صاحب المدارك من عموم أنواع التكسّب.

ومن ذلك أنّ الشهيد في البيان[٣] مع أنّه ذكر عنوان التكسّب، حكم بوجوب الخمس في نماء مثل الميراث وغيره ممّا لاخمس فيه، مع أنّه لايصدق عليه أنّ النماء مستفاد ومكتسب، إلاّ إذا قصد إبقاؤه لذلك.

ويؤيّده أيضاً: تمسّك المشهور بعموم الآية، فعلم أنّ عمومها مسلّم عندهم، ومن المعلوم أنّ الغنيمة مطلق الفائدة، ولو لم تحصل بالاستفادة، ولذا عدّ في أفرادها الميراث والجائزة في بعض الروايات[٤]ـ[٥].

حكم تقسيم الخمس على الطوائف الثلاث

مسألة: المشهور ـ مطلقاً أو بين خصوص المتأخّرين ـ عدم وجوب تقسيم نصف الخمس على الطوائف الثلاث، بل يجوز أن يخصّ به صنفاً واحداً منهم؛ لأنّهم بمنزلة صنف واحد بناءاً على ما سيجيء من اعتبار الفقر في اليتيم وابن السبيل، فكان مصرف النصف فقراء الهاشميّين، كما يظهر من التتبّع في الأخبار، مثل قوله ـ عليه السلام ـ في مرسلة حمّاد المتقدّمة: **«أنّه تعالى جعل للفقراء قرابة النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ نصف الخمس فأغناهم به عن صدقات الناس»**[٦]... .

وبالجملة: فلا إشكال في ذلك للمتتبّع في الأخبار مع تأمّل فيها وأنّ المقصود رفع

١ـ المعتبر، ج٢، ص٦٢٣.
٢ـ الكافي في الفقه، ص ١٧٠.
٣ـ البيان، ص٣٤٨.
٤ـ الوسائل، ج٦، ص٣٥٠، الباب ٨ من أبواب مايجب فيه الخمس، ح٥.
٥ـ كتاب الخمس (كتاب الطهارة)، ص٥٣٣؛ طبعة المؤتمر، ص١٨٤.
٦ـ الوسائل، ج٦، ص٣٥٩، الباب الأوّل من أبواب قسمة الخمس، ح٨.

حاجة جميع الطوائف ولو بأن يعطى تمام خمس مال لبعض وتمام آخر لآخر، على ماهو المعلوم من ملاحظة أصل تشريع الخمس والزكاة، سيّما إذا لاحظ السيرة المستمرّة بين الناس.

ومن ذلك كلّه ظهر ضعف ما عن الشيخ في المبسوط من وجوب التقسيم[١]، مع أنّ عبارته المحكيّة في الحدائق[٢] لاصراحة فيها؛ لأنّه في مقام ذكر وظائف الإمام -عليه السلام- في تقسيم الخمس -مصدّراً لها بلفظ «ينبغي» ذاكراً فيها ماليس بواجب- مع أنّه ذكر في آخر المبحث أنّه: إذا حضر الثلاثة أصناف لاينبغي أن يخصّ بها قوم دون قوم، بل يفرّق في جميعهم، وإن لم يحضر في ذلك البلد إلاّ فرقة منهم جاز أن يفرّق فيهم ولاينتظر غيرهم[٣]، ونحوها المحكيّة عن السرائر[٤].

نعم، المحكيّ عن أبي الصلاح ما هو أظهر من ذلك حيث قال: ويلزم من وجب عليه الخمس إخراج شطره للإمام والشطر الآخر لليتامى والمساكين وأبناء السبيل، لكلّ صنف ثلث الشطر[٥].

وهذا وإن كان صريحاً في وجوب التقسيم، إلاّ أنّه صريح في وجوب التثليث، وهو خلاف المعروف بينهم، وخلاف صحيحة البزنطي الآتية، بل هو على إطلاقه خلاف المقطوع به، كما إذا كان اليتامى ألفاً والمساكين ألوفاً وابن السبيل واحداً.

وكيف كان، فهذا القول على تقدير ثبوته عنهما ضعيف، وإن حكي عن التنقيح[٦] اختياره بعد حكايته عن الحلّي والمحقّق، مع أنّ المحكيّ عن الحلّي[٧] الاستحباب، ولم يعلم فتوى المحقّق بالوجوب في كتاب من كتبه.

١- المبسوط، ج١، ص٢٦٢.
٢- الحدائق، ج١٢، ص٣٧٩.
٣- المبسوط، ج ١، ص ٢٦٣، وفيه: «ينبغي ألاّ يخص».
٤- السرائر، ج١، ص٤٩٦.
٥- الكافي في الفقه، ص١٧٣.
٦- التنقيح الرائع، ج١، ص٣٤١.
٧- حكى الشيخ النجفيّ في الجواهر، ج١٦، ص١٠٣ عبارة السرائر، ثمّ قال: وظاهره الاستحباب.

نعم، مال إليه في الذخيرة[1] ولعلّه لظاهر الآية؛ بناءاً على إرادة الملكيّة منه، لكون «اللاّم» حقيقة فيها، مضافاً إلى قيام القرينة على عدم إرادة مجرّد بيان المصرف، وإلاّ لم يجب دفع النصف إلى الإمام ـ عليه السلام ـ؛ ولظاهر الأخبار الدالّة على وجوب التقسيم ستّة أقسام[2].

ويرد على الآية: منع كون «اللاّم» فيها للملكيّة؛ لمنع كونها حقيقة فيه، بل المحكيّ عن محقّقي أهل العربيّة كونها حقيقة في الاختصاص، فالمراد ـ هنا ـ اختصاص أرباب الخمس في مقابل غيرهم بمعنى أنّه لايخرج منهم إلى غيرهم، كما نصّ عليه الصادق ـ عليه السلام ـ[3] في تفسير الآية في موثّقة ابن بكير[4] ـ المتقدّمة في أوّل مسألة تقسيم الخمس ستّة أقسام ـ وأمّا وجوب دفع الأسهم الثلاثة إلى أربابها فلدليل خارج من إجماع وسنّة، مع إمكان الفرق بين نسبة المال إلى الشخص الخاصّ كما في قولك: المال لزيد، ونسبته إلى طائفة باعتبار مفهوم عامّ لجميع مايفرض له من الأفراد كما في قولك: المال للفقراء.

لكن يمكن التفصّي عن هذا كلّه بأنّ الاختصاص المطلق ظاهر في الملك مع قابليّة المختصّ للملكيّة والمختصّ به للمالكيّة، فليس الملكيّة معنى مجازيّاً للاّم، بل هو مقتضى إطلاق الاختصاص، مع أنّ المعنى الموجب للتشريك بين المتعاطفين عند إرادة الملكيّة موجود بعينه عند إرادة الاختصاص؛ فإنّك إذا قلت: المال لزيد وعمرو، فالاشتراك إنّما يفهم من نسبة الملكيّة إلى المجموع، وصيرورة المجموع مالكاً واحداً، وهذا المعنى بعينه موجود عند إرادة الاختصاص، كما إذا قال الموصي: هذه الضيعة بعد وفاتي لمسجد كذا، ومدرسة كذا.

هذا كلّه، مع أنّ اللاّم في ﴿لِذِي الْقُرْبَى﴾ للملكيّة جزماً، فعطف الطوائف عليه من

١ـ الذخيرة، ص٤٨٨.

٢ـ الوسائل، ج٦، ص٣٥٥، الباب الأوّل من أبواب قسمة الخمس.

٣ـ في الوسائل: «عن أحدهما».

٤ـ الوسائل، ج٦، ص٣٥٦، الباب الأوّل من أبواب قسمة الخمس، ح ٢.

غير تكرار اللاّم يفيد كونهم ملاّكاً أيضاً، كيف! ولو قلنا: بأنّ المراد بيان المصرف لم تفد الآية وجوب إعطاء الإمام ـ عليه السلام ـ سهمه، وكانت الآية غير منافية لإعطاء سهمه إلى الطوائف مطلقاً، أو من بني هاشم ـ على الخلاف ـ مع أنّه يظهر من كثير من الأخبار أنّ الكتاب ناطق بأنّ لهم في الخمس سهماً، وأنّهم جحدوا كتاب اللّه الناطق بحقّنا ـ كما في رواية سليم بن قيس عن أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ[1].

وقول أحدهما ـ عليهما السلام: **«فرض اللّه نصيباً لآل محمّد ـ صلوات اللّه عليه وعليهم ـ فأبى أبوبكر أن يعطيهم»**[2] إلى غير ذلك.

وأمّا تأييد حمل الآية على بيان المصرف بأنّها لو حملت على الملكيّة، لزم وجوب قسمة الخمس على أفراد كلّ صنف وعدم جواز القسمة إلاّ بإذن الجميع، وعدم جواز تصرّف الملاّك قبل القسمة إلاّ بإذنهم، ووجوب أداء العين وعدم إجزاء القيمة، وكلّ ذلك خلاف مذهبهم.

ففيه ما لا يخفى؛ إذ لزوم الأوّلين مبنيّ على إرادة الاستغراق من اليتامى والمساكين، والظاهر من الآية سيّما بقرينة **«ابنِ السَبِيلِ»** إرادة الجنس، كما في: «وقفت على الفقراء»، أو «هذا لهم بعد وفاتي».

وأمّا اللوازم الباقية فمبنيّة على عدم جواز ضمان المالك للخمس، وقد ثبت الجواز بالدليل كما أشرنا سابقاً.

نعم، يمكن الاستشهاد على إرادة بيان المصرف، وأنّ الطوائف الثلاث في حكم مصرف واحد، بأنّه لو حمل على الملكيّة، أو الاختصاص على وجه الاشتراك واستقلال كلّ منهما من حيث المصرفية، لزم ـ بظاهر الآية ـ: التسوية بين الأصناف، كما صرّح به الحلبي في عبارته المتقدّمة[3]، مع أنّ هذا على إطلاقه ممّا يمكن دعوى القطع بفساده، بل يردّه مطلقاً صحيحة البزنطي عن الرضا ـ عليه السلام ـ: أرأيت

١ـ الوسائل، ج٦، ص٣٥٧، الباب الأوّل من أبواب قسمة الخمس، ح٧.

٢ـ الوسائل، ج٦، ص٣٦١، الباب الأوّل من أبواب قسمة الخمس، ح١٦.

٣ـ الكافي في الفقه، ص١٧٣.

لو كان صنف من الأصناف أقلّ وصنف أكثر، ما يصنع به؟ قال: **«ذلك إلى الإمام، أرأيت رسول الله ـ صلّى الله عليه و آله وسلّم ـ كيف يصنع؟، أليس إنّما كان يعطي على ما يرى؟ كذلك الإمام ـ صلوات الله عليه ـ»**[1].

ونحوها مرسلة حمّاد ـ الطويلة ـ: الدالّة على إناطة الإعطاء بمقدار الكفاية[2]، بل قد استدلّ غير واحد[3] بهذه الصحيحة في أصل المسألة.

وكيف كان، فلاريب في دلالته على عدم وجوب التقسيم أثلاثاً، بل عدم جوازه أحياناً، مع أنّه قد لايوجد ابن السبيل، بل اليتيم في بعض الأوقات.

والتزام العزل لهما، أو خروج هذه الصورة عن إطلاق الآية بعيد جدّاً، مع أنّ اليتيم إذا اعتبرنا فيه الفقر فلايظهر وجه؛ لاستقلال كل منهما بالمصرفية، فالصرف في اليتيم صرف في الفقير، فتثليث القسمة غير واجب أبداً ولم يقل بوجوب التثنية أحد، مع أنّ ابن السبيل غير حاضر غالباً بالنسبة إلى أغلب المكلّفين بالخمس.

نعم، يمكن أن تظهر الثمرة في عدم جواز إعطاء كلّ النصف لغير اليتيم مع وجوده، أو أن يلتزم بأنّ المراد بالمساكين خصوص البالغين.

هذا، مع أنّ الآية مختصّة بالمشافهين، ولاريب في انحصار الخمس في زمن صدور الآية بما كان يجتمع عند النبيّ ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ أو يقال: إنّ المراد بالموصول هو ما غنمه جميع المخاطبين لا كلّ مخاطب.

ولايبعد التزام وجوب تقسيم مجموع الخمس الحاصل في يد النبيّ والإمام ـ صلّى اللّه عليهما وآلهما ـ على جميع الأصناف، بل الأشخاص، بل لاريب في وجوبه بناءاً على إرادة ما غنمه مجموع المخاطبين لا كلّ واحد منهم؛ نظراً إلى أنّ حكمة الخمس رفع حاجتهم، بل وكذلك الفقيه إذا وصل إليه مجموع خمس الأموال الّذي هو نظير خمس الغنيمة الحاصلة يومئذ بيد النبيّ ـ صلّى اللّه عليه وآله

١ـ الوسائل، ج٦، ص٣٦٢، الباب ٢ من أبواب قسمة الخمس، ح١.

٢ـ الوسائل، ج٦، ص٣٥٨، الباب الأوّل من أبواب قسمة الخمس، ح٨.

٣ـ منهم المحدّث البحرانيّ في الحدائق، ج١٢، ص٣٧٩، وصاحب الجواهر في الجواهر، ج١٦، ص١٠١.

وسلّم ـ فيجب عليه التقسيم على الأصناف، بل الأشخاص عند وجودهم، وأين هذا من وجوب تقسيم كلّ خمس من كلّ مكلّف على الطوائف؟!

كيفيّة تقسيم الزكاة

والظاهر أنّ التقسيم في الزكاة أيضاً كذلك.

ويدلّ على ما ذكرنا في المقامين: مرسلة حمّاد بن عيسى الطويلة[١]، وبهذا أيضاً يجاب عن الأخبار الواردة في تقسيم الخمس ستّة أسهم[٢]؛ فإنّ أكثرها بين وارد في تفسير الآية[٣]، وبين ظاهر في تقسيم النبيّ ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ والإمام ـ عليه السلام ـ لأصل الخمس من جميع الاغتنامات إذا حصل بيدهم ـ عليهم السلام ـ[٤] [٥].

حكم الخمس فيما يفضل عن مؤونة السنة

«و» يجب الخمس أيضاً «فيما يفضل عن مؤونة السنة» على الاقتصاد «له» فيما يحتاج إليه شرعاً أو عرفاً بحسب حاله «ولعياله» الواجبي النفقة وغيرهم، سواء كان الفاضل «من أرباح التجارات والصناعات والزراعات» كما هو الغالب ـ ولذا اقتصر عليها ـ، أم كان من غيرها من أنواع الاكتسابات والاستفادات على المعروف بين الأصحاب، بل ... الإجماع عليه، وعن ظاهر القديمين[٦]: العفو عن هذا النوع، وهو نصّ في الاعتراف بثبوته بأصل الشرع.

قال الإسكافي ـ فيما حكي عنه ـ[٧]: «فأمّا ما استفيد من ميراث، أو كدّ يد[٨] أو

١ـ الوسائل، ج٦، ص٣٥٨، الباب الأوّل من أبواب قسمة الخمس، ح٨.

٢ـ الوسائل، ج٦، ص٣٥٥، الباب الأوّل من أبواب قسمة الخمس.

٣ـ الوسائل، ج٦، ص٣٥٥، الباب الأوّل من أبواب قسمة لخمس ح١، ٢، ٥، ٦.

٤ـ الوسائل، ج٦، ص٣٥٦، الباب الأوّل من أبواب قسمة الخمس، ح ٣، ٨.

٥ـ كتاب الخمس (كتاب الطهارة)، ص٥٤٨؛ طبعة المؤتمر، ص٣٠٨، المسألة: ٢٩.

٦ـ البيان، ص ٣٤٨

٧ـ الحاكي هو المحقّق الأوّل في المعتبر، ج ٢ ص ٦٢٣.

٨ـ في المعتبر: كدّ بدن.

صلة أخ أو ربح تجارة أو نحو ذلك، فالأحوط إخراج الخمس منه؛ لاختلاف الرواية في ذلك، ولو لم يخرجه الإنسان لم يكن كتارك الزكاة التي لاخلاف فيها».

وربّما استفيد من هذا الكلام وجود المخالف في المسألة قبله، ولا يبعد إرادة الخلاف من حيث الرواية لاالفتوى.

وقال العمّاني ـ على ما في المعتبر ـ: «إنّه قيل: إنّ الخمس في الأموال كلّها، حتّى الخيّاط، والنجّار، وغلّة البستان والدار، والصانع في كسب يده؛ لأنّ ذلك إفادة من اللّه وغنيمة»[1]، انتهى.

وهذان الكلامان سيّما الثاني لايستفاد منهما العفو، إلاّ أنّ القول بعدم الثبوت رأساً طرح للأخبار المتواترة، بل للضرورة عند أهل الرواية، والفتوى من الشيعة.

بل القول بالعفو أيضاً مخالف لما انعقد عليه الإجماع في الأزمان السابقة على القديمين ـ كما في البيان[2] والمدارك[3] ـ والمتأخّرة عنهما، لما عرف من دعوى الأساطين الإجماع على عدم السقوط.

مضافاً إلى مخالفته لأصالة عدم صدور العفو والتحليل وقاعدة اشتراك الغائبين والحاضرين في عمومات التنزيل، بناءاً على ما عرفت من عدم الخلاف من غير شاذّ من متأخّري المتأخّرين[4] في عموم «الغُنْم» في الآية لكلّ مايستفاد ويكتسب، كما هو معناه في اللّغة والعرف، والمفسّر به في الشرع كما ستعرف، وإن سلّمنا اختصاص لفظ الغنيمة بما يؤخذ قهراً من أموال أهل الحرب... .

وممّن حكي عنه التصريح بعموم الغنيمة لجميع ما يستفاد المفيد[5] والشيخ[6]

١ـ المعتبر، ج٢، ص٦٢٣.

٢ـ البيان، ص٣٤٨.

٣ـ مدارك الأحكام، ج٥، ص٣٧٨.

٤ـ الجواهر، ج١٦، ص٦.

٥ـ المقنعة، ص٢٧٦.

٦ـ النهاية، ص١٩٦.

وابن زهرة[١] والطبرسيّ في مجمع البيان[٢] والفاضلان[٣] والشهيدان[٤] وجماعة ممّن تأخّر عنهم[٥]، بل عرفت أنّ في الرياض[٦] دعوى الإجماع على عموم الآية... .

وأما الأخبار التي يستفاد منها عموم الآية، فمستفيضة:

منها: رواية حكيم مؤذّن بني عبيس[٧]، عن أبي عبدالله ـ عليه السلام ـ قال: قلت له: ﴿وَاعلَمُوا أنّما غَنِمتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأنَّ لِلّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ﴾ قال: «**هي ـ والله ـ الإفادة يوماً بيوم، إلاّ أنّ أبي جعل شيعتنا من ذلك في حلّ ليزكوا**»[٨].

واشتمالها على التحليل لايقدح في ما هو المقصود من الاستدلال على عموم الآية، وسيأتي الجواب عن ذيلها عند التعرّض لأخبار التحليل.

ومنها: صحيحة عليّ بن مهزيار، وهي مكاتبة طويلة، وفيها: ...«**وأمّا الغنائم والفوائد، فهي واجبة عليهم في كلّ عام، قال الله تعالى: ﴿وَاعلَمُوا أنّما غَنِمتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأنَّ لِلّهِ خُمُسَهُ...﴾**» إلى آخرها[٩].

ومنها: ما ورد في غير واحد من الروايات: «**أنّ عبدالمطّلب ـ عليه السلام ـ سنّ في الجاهليّة سنناً، فأجراها الله في الإسلام، منها: أنّه وجد كنزاً فتصدّق بخمسه، فأنزل الله تعالى: ﴿وَاعلَمُوا أنّما غَنِمتُمْ مِنْ شَيْءٍ...﴾** الآية»[١٠].

فإنّ الآية لو اختصّت بغنائم دار الحرب ولم تشمل مثل الكنز، لم يكن ذلك إجراء

١ـ الغنية (الجوامع الفقهيّة)، ص٥٠٧.
٢ـ مجمع البيان، ج٢، ص٥٤٤.
٣ـ المنتهى، ج٢، ص٩٢١؛ والمعتبر، ج٢، ٦٢٣.
٤ـ البيان، ص٣٤١؛ الروضة، ج ٢ ص ٦٥.
٥ـ انظر: مجمع البحرين، ج ٦، ص ١٢٩؛ والغنائم، ص٣٦٨؛ والمستند، ج٢، ص ٧٢.
٦ـ الرياض، ج٥، ص٢٣٧.
٧ـ في الوسائل: بني عيس «ابن عيسى».
٨ـ الوسائل، ج٦، ص٣٨١، الباب ٤ من أبواب الأنفال، ح٨.
٩ـ الوسائل، ج٦، ص٣٥٠، الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح٥.
١٠ـ الوسائل، ج٦، ص٣٤٥، الباب ٥ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح٣ و ٤، مع اختلاف في التعبير.

لسنّة عبدالمطّلب ـ عليه السلام ـ في الإسلام، كما لايخفى.

ومنها: المحكيّة عن بصائر الدرجات، عن عمران، عن موسى بن جعفر ـ عليهما السلام ـ قال: **«قرأت عليه آية الخمس، فقال: ما كان للّه جلّ شأنه فهو لرسوله ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ وما كان لرسوله فهو لنا، ثمّ قال: واللّه لقد يسّر اللّه على المؤمنين أرزاقهم بخمسة دراهم، جعلوا لربّهم واحداً وأكلوا أربعاً[1]، ثمّ قال: هذا من حديثنا صعب مستصعب لايعمل به، ولايصبر عليه إلاّ ممتحن قلبه للإيمان»**[2].

إنّ قوله: **«لقد يسّر اللّه»** بيان لما شرّعه اللّه من الحكم في الآية الشريفة، كما لايخفى....

هل يعتبر القصد إلى تحصيل المال في وجوب الخمس

ثمّ إنّ المستفاد من كثير من الأخبار وحوب الخمس في جميع ما يحصل للإنسان، سواء كان بالاكتساب وهو القصد إلى تحصيل المال ـ، أو بغيره، حتّى مايحصل بغير قصد كالميراث، مثل: رواية بصائر الدرجات المتقدّمة في تفسير الآيـة.

ومثل: قوله ـ عليه السلام ـ في رواية زرارة ومحمّد بن مسلم وأبي بصير المحكيّة عن تفسير العيّاشيّ: «أنّهم قالوا له: ما حقّ الإمام في أموال الناس؟ قال: **الفيء، والأنفال، والخمس، وكلّ ما دخل منه فيء [أو] أنفال، أو خمس، أو غنيمة، فإنّ لهم خمسه، قال اللّه تعالى: ﴿وَاعْلَمُوا أنّما غَنِمتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبى وَالْيَتامى وَالْمَساكِينَ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾ وكلّ شيء في الدنيا، فإنّ لهم فيه نصيباً، فمن وصلهم بشيء فممّا يدّعون له لامّما يأخذون منه»**[3]....

والحاصل: أنّ كلامهم في فتاويهم ومعاقد إجماعهم بين إناطة الحكم بالاستفادة، وبين إناطته بالاكتساب، والظاهر اعتبار القصد في كليهما، إلاّ أنّ الأوّل أعمّ

١ـ في الوسائل: أربعة أحلاء.

٢ـ بصائر الدرجات، ص٢٩، ح٥؛ الوسائل، ج٦، ص٣٣٨، الباب الأوّل، من أبواب مايجب فيه الخمس، ح٦.

٣ـ تفسير العيّاشيّ، ج٢، ص٦١ ـ ٦٢، ح٥٣؛ الوسائل، ج٦، ص٣٧٣، الباب الأوّل من أبواب الأنفال، ح٣٣.

ظاهراً؛ إذ يصدق على اصطياد السلاطين مثلاً، ولايصدق عليه الاكتساب عرفاً، بل لغة، حيث إنّ المحكيّ عن الجوهريّ[١]، والفيروزآباديّ[٢]: إنّ الاكتساب طلب الرزق.

نعم، يظهر من بعض العبائر: شمول الاستفادة والكسب لما يتملّك من غير قصد، مثل عبارة الإسكافي المتقدّمة في قوله: وأمّا ما استفيد من إرث، أو صلة أخ، أو كدّ يد... إلى آخر كلامه.

ومثل عبارتي المدارك[٣] والذخيرة[٤] حيث استثنيا من أنواع التكسّب: الميراث و الهبة والصدقة، والإستثناء علامة الشمول.

ومثل عبارة البيان حيث عبّر عن العنوان بالتكسب كما عرفت. ثمّ حكم بوجوب الخمس في نماء الإرث، ومن أنّ النماء قد يحصل من غير قصد الشخص لإبقاء العين للاستنماء[٥]. ونحوه المصنّف في بعض كتبه[٦].

بل يمكن أن يستفاد ذلك من تمسّك المشهور بالآية، مع أنّ الغنيمة هي مطلق الفائدة ولو حصلت من غير تحصيل، كما يشهد به بعض الروايات المشتملة على ذكر الميراث في أمثلة الغنيمة، مثل مكاتبة ابن مهزيار الصحيحة، والرضويّ الآتيتين في مسألة وجوب الخمس في الميراث والهبة.

لكنّ الإنصاف مع ذلك كلّه: أنّ تعميم العنوان لما يحصل من غير قصد مشكل، بل لاوجه له؛ لضعف ما تقدّم من أخبار العموم، واختصاص كلمات الأصحاب ومعاقد الإجماعات بما يحصل بالقصد، فلايبقى في تمسّكهم بالآية شهادة على عموم فتواهم لما يحصل من غير قصد...

١ـ الصحاح، ج١، ص٢١٢، مادّة: «كسب».
٢ـ القاموس، ج١، ص١٢٤، مادّة: «كسب».
٣ـ مدارك الأحكام، ج٥، ص٣٨٤.
٤ـ الذخيرة، ص٤٨٣.
٥ـ البيان، ص٣٤٨، وفيه: نعم، لو نهى ذلك بنفسه أو بالإكتساب ألحق بالأرباح.
٦ـ المنتهى، ج١، ص٥٤٨.

حكم الخمس في الهبة

ومن هنا يظهر الإشكال في منعهم وجوب الخمس في الهبة في مقابل الحلبي، مع أنّها استفادة، فيدخل في عمومات النصوص، وإن لم يدخل في معاقد الإجماعات، بقرينة تصريح نقلة الإجماع بعدم ثبوت الخمس، لكن يكفي في المسألة النصوص العامّة والخاصّة، مضافة إلى عموم الآية.

فمن العامّة: ما تقدّم وماسيجيء في حكم الخمس في زمان الغيبة.

ومن الخاصّة: مكاتبة ابن مهزيار الصحيحة، وفيها ـ بعد قوله ـ عليه السلام ـ: **«وأمّا الغنائم والفوائد، فهي واجبة عليهم في كلّ عام، قال الله تعالى: ﴿وَاعْلَمُواْ أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ...﴾ الآية ـ: فالغنائم والفوائد ـ يرحمك الله ـ فهي الغنيمة يغنمها المرء، والفائدة يفيدها، والجائزة من الإنسان للإنسان التي لها خطر، والميراث الّذي لايحتسب من غير أب ولا ابن، ومثل عدوّ يصطلم فيؤخذ ماله، ومثل مال يوجد[1] فلايعرف له صاحب، وما صار إلى مواليّ من أموال الخرّميّة[2] الفسقة، فقد علمت أنّ أموالاً عظاماً صارت إلى قوم من مواليّ، فمن كان عنده شيء من ذلك فليوصل[3] إلى وكيلي، ومن كان نائياً بعيد الشقّة، فليعمد[4] لإيصاله ولو بعد حين، فإنّ نيّة المؤمن خير من عمله»**[5].... .

ورواية [علي] ابن حسين بن عبد ربّه، قال: «سرّح أبو الحسن الرضا ـ عليه السلام ـ بصلة إلى أبي، فكتب إليه أبي: هل فيما سرّحت إليّ الخمس؟ فكتب ـ عليه السلام ـ: **لاخمس عليك فيما سرّح به صاحب الخمس»**[6].

١ـ في الوسائل: يؤخذ.

٢ـ الخُرَّمِيَّة: هم اتباع بابك الخرّميّ الّذي ظهر في جبال آذربايجان سنة ٢٠١، وصلب بسامراء سنة ٢٢٣، وتدعى بالمسلمية؛ لقولهم بإمامة أبي مسلم، وقد اختلفوا بعد وفاته، فمنهم من رأى أنّه لم يمت ولن يموت، حتّى يظهر فيملأ الأرض عدلاً، وفرقة قطعت بموته، وقالت بإمامة ابنته فاطمة، راجع؛ فرق الشيعة، ص٤٧؛ مروّج الذهب، ج٣، ص٢٩٣.

٣ـ في الوسائل: فليوصله.

٤ـ في الوسائل: فليتعمد.

٥ـ الوسائل، ج٦، ص٣٥٠، الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح٥ .

٦ـ الوسائل، ج٦، ص٣٥٤، الباب ١١ من أبواب مايجب فيه الخمس، ح٢ .

فإنّ الظاهر منه ـ ظهوراً لاينكر ـ أنّ وجه عدم وجوب الخمس في المسرّح، هو كون المسرِّح ـ بالكسر ـ صاحب الخمس، لالكونه تسريحاً.

ولعلّه لهذه المستفيضة المعتضدة بالعمومات الآتية والمتقدّمة المنضمّة إلى عموم الآية ـ بناءاً على ما تقدّم غير مرّة من عدم اختصاصها بغنائم دار الحرب ـ مال غير واحد إلى موافقة الحلبي [١] في ذلك، كالشهيدين في اللّمعة وشرحها [٢]، بل يحكى عن ظاهر المعتبر [٣] وصريح الإسكافي في عبارته المتقدّمة المحكيّة: الاحتياط في الإخراج، بل يظهر من تلك العبارة: عدم الفرق في الروايات بل الفتاوى ـ بين صلة الأخ وبين أرباح المكاسب، وهو ظاهر عبارة العمّاني المتقدّمة.

حكم الخمس في الميراث

والتفصّي عن كلّ واحد واحد من الأخبار الخاصّة المذكورة، بل العامّة أيضاً، وإن كان ممكناً، إلاّ أنّ الإنصاف أنّ القول بالوجوب لا يخلو عن قوّة، إلاّ أن يوهن بظهور عدم القول بالفرق بين الهبة والميراث، مع ضعف القول بثبوته في الثاني، وإن كان ربّما يقتصر له بصدق الغنيمة ـ كما في الروضة [٤] ـ وببعض الأخبار الخاصّة، مثل المكاتبة المتقدّمة، ونحوها الرضوي [٥]، معلّلاً فيه الحكم بأنّ كلّ ذلك غنيمة وفائدة.

إلاّ أنّ الغنيمة في الآية قد عرفت من جماعة تفسيرها بالفائدة المكتسبة التي لاتصدق على الميراث. وأمّا المكاتبة، فتقييد الميراث فيها بكونها من غير أب وابن، مع أنّ القائل لايقول به. وأمّا الرضويّ، فغير بالغ حدّ الاستناد، بل التأييد.

نعم، ظاهر بعض الأخبار الآتية الدالّة على تحليل الخمس والعفو عنه، ما يدلّ على

١ـ الكافي في الفقه، ص١٧٠.
٢ـ الروضة البهيّة، ج٢، ص٧٤.
٣ـ المعتبر، ج٢، ص٦٢٣.
٤ـ الروضة البهيّة، ج٢، ص٧٤.
٥ـ الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا ـ عليه السلام ـ ص٢٩٤.

ثبوت حقّ للإمام -عليه السلام- في الميراث الّذي يصيبه، لكنّها دالّة على سقوط الخمس في الميراث والتجارة وغيرهما، وسيأتي فساد هذا بما لامزيد عليه.

فالقول بوجوب الخمس في الميراث ضعيف، بل مضعّف للقول بوجوبه في الهبة لو كان في المسألة إجماع مركّب.

الخمس في النماء الحاصل من الإرث

ومثله في الضعف ما أطلقه الشهيدان[1] وغيرهما من وجوب الخمس في النماء الحاصل من هذا المال المنتقل بالإرث، بل اللاّزم تقييده بما إذا بقي المال للاستنماء، وإلاّ فمجرّد النماء الحاصل من مال الإرث من غير قصد -متّصلاً أو منفصلاً- لايصدق عليه الفائدة المكتسبة التي هي المناط في الآية وما اعتبر من الرواية ومعاقد الإجماع[2].

حكم الخمس في غنائم الحرب

«وهو واجب في غنائم دار الحرب» بالكتاب [كقوله تعالى: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ﴾] ... وقد «حواها العسكر، أو لا» كالأرض ونحوها «ما لم يكن غصباً» من محترم المال، فإنّ المغصوب مردود.

وإطلاق العبارة يشمل ما لو كان الغزو بغير إذن الإمام -عليه السلام- وإن كان الكلّ حينئذ للإمام -عليه السلام-، إلاّ أنّه لاينافي وجوب الخمس فيه، كما صرّح به في الروضة[3].

ويظهر من المنتهى، حيث قال في ردّ الشافعيّ -القائل بأنّ حكمها حكم الغنيمة مع الإذن مستدلاً بالآية-: إنّ الآية غير دالّة على مطلوبه؛ لأنّها إنّما تدلّ على وجوب

١- انظر: البيان، ص ٣٤٨، والمكاسب، ج١، ص٤٦٥.

٢- كتاب الخمس (كتاب الطهارة)، ص٥٦٥؛ طبعة المؤتمر، ص٧١.

٣- الروضة البهيّة، ج٢، ص٦٥.

إخراج الخمس لاعلى المالك[١]، لكن ظاهر كلام الباقي، بل صريح بعضهم عدم وجوب الخمس.

حكم الخمس في مال البغاة

ويلحق بغنائم دار الحرب مال البغاة الّذي حواه العسكر بناءاً على قسمة ذلك ـ كما عن الأكثر ـ لعموم الآية[٢].

خمس الربح بعد الربح

ثمّ إنّ ما ذكرنا واضح في ما لو كانت الاستفادات المتعدّدة عرفاً بمنزلة استفادة واحدة، كالمستفاد للتجّار والصنّاع المستمرّين على شغلهم طول الحول، فإنّ متعلّق الخمس فيها شيء واحد عرفاً، وهو الحاصل من مجموع الاستفادات، وهذا هو المقيّد بما بعد المؤونة، فالمراد سنة هذا الأمر الواحد.

وأمّا الاستفادات المتعدّدة التي ليس لها جامع واحد، فتقرير المطلب فيها يحتاج إلى التفطّن فيما نحن فيه لأمر آخر، وهو: أنّ مثل الآية الشريفة: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ﴾، وقوله ـ عليه السلام ـ في موثّقة سماعة ـ: «الخمس في كلّ ما أفاد الناس من قليل وكثير»[٣] لاريب في إفادته للعموم بالنسبة إلى أفراد المستفاد والمغنوم، وهل هو بالنسبة إلى أفراد الاستفادة أيضاً عامّ؟ بمعنى أنّ كلّ مستفاد باستفادة مستقلّة يتعلّق به الخمس، فإذا استفاد عشرة دراهم فيتعلّق بها الخمس، وإذا استفاد عشرة أخر ففيه أيضاً الخمس، فيكون هذان المستفادان فردين من العامّ تعلّق بكلّ منهما حكم مستقلّ بلحاظ مستقلّ، أو أنّه ليس كذلك، بل بعد استفادة العشرة الثانية يصير المستفاد عشرين ويتعلّق به الخمس بهذا الاعتبار، فهو فرد واحد للموصول في

١ـ المنتهى، ج١، ص٥٥٤.
٢ـ كتاب الخمس (كتاب الطهارة)، ص٥٥٩؛ طبعة المؤتمر، ص٢١.
٣ـ الوسائل، ج٦، ص٣٥٠، الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح٦.

الآية والرواية.

فإن قلنا بالأوّل، فتقييد الحكم بما بعد مؤونة سنة الربح لابدّ أن يلاحظ بالنسبة إلى كلّ منهما، فيحصل لكلّ منهما عامّ مستقلّ باعتبار ما استثنى منه من المؤونة، فإذا اتّفق اشتراكهما في تمام السنة، أو في بعضها فلابدّ أن يوزّع مؤونة الزمان المشترك بينهما.

وإن قلنا بالثاني، فالمقيّد هو المجموع المستفاد بالاستفادتين، فلايعتبر فيه إلاّ سنة هذا المجموع، فيستثنى مؤونتها من هذا المستفاد الواحد باستفادتين، ويخمّس الباقي، وحيث إنّ الظاهر للمتأمّل في الأخبار هو الوجه الثاني كان حكمه ما ذكرنا.

وجه الظهور: أن جملة الموصول في الآية والرواية للجنس، فالوحدة والتعدّد غير ملحوظ فيه، فالمراد بالموصول مجموع الحاصل بالاستفادات المتعدّدة؛ ولذا لو استفاد عشرين درهماً بأربعين، استفاد كلّ مرّة نصف درهم، يصدق عليه أنّه استفاد عشرين.

فإن قلت: الحكم بوجوب الخمس يتعلّق بالمستفاد بالاستفادة الأُولى لامحالة، لتحقّق الجنس، وتقييد هذا الحكم بما بعد وضع مؤونة سنة، فالاستفادة الثانية أيضاً سبب مستقلّ؛ لثبوت الحكم أيضاً فيما استفيد بتلك الاستفادة، فيتعدّد الحكم ويقيّد كلّ منهما بما بعد وضع مؤونة سنته.

قلت: تعلّق الخمس بالمستفاد أوّلاً مسلّم، لكن من حيث انحصار جنس المستفاد فيه، فلمّا استفاد العشرة الثانية يصير العشرون مستفاداً واحداً بجنس الاستفادة، فيتعلّق وجوب الخمس به، ولايصحّ حينئذ أن يلاحظ العشرة الثانية فرداً آخر للعامّ غير الفرد الأوّل؛ إذ بعد ملاحظة الجنس في الاستفادة ليس العشرة مجموع ما استفيد بجنس الاستفادة، بل بعضه، والمفروض أنّ للموصول عموماً بالنسبة إلى أجزاء كلّ مستفاد، كما أنّه له عموماً بالنسبة إلى أفراده. نعم. هذه العشرة الثانية مجموع المستفاد بخصوص هذه الاستفادة الثانية، وليس هو

المراد من الاستفادة.

نعم، لو قلنا بأنّ المراد بالموصول كلّ فرد مستفاد باستفادة مستقلّة كان العشرون فردين من الموصول، ولا يرتاب في أنّه خلاف الظاهر.

وينبّه على ما ذكرنا: أنّ في صورة وحدة زمان الاستفادات المتعدّدة لايتعلّق بالمكلّف أحكام مستقلّة ـ قيّد كلّ منها بما بعد وضع المؤونة ـ حتّى يكون توزيع مؤونة تلك السنة على الكلّ من باب الترجيح بلا مرجّح؛ فإنّ ذلك تكلّف لايخفى مخالفته لظاهر المتفاهم، بل يحكمون بأنّ الخمس متعلّق بالمجموع من حيث إنّه مستفاد واحد بجنس الاستفادة فيخرجون المؤونة عنه من أيّ جزء كان، وقد يصرفون مستفاداً واحداً بأجمعه في المؤونة، ولايخطر ببالهم توزيع ولاضمان لمقدار الخمس من المستفاد المصروف بتمامه، ولايفهمون من الآية ثبوت أحكام متعدّدة[1].

خمس المعدن

والظاهر تعلّق خمس المعدن بعينه...، لظهور الأدلّة في ذلك من الكتاب [في قوله تعالى: ﴿وَاعلَمُوا أنّما غَنِمتُمْ مِنْ شيءٍ...﴾] والسنّة[2]، بل هو ظاهر لفظ الخمس[3].

خمس مايخرج من البحر

«و» يجب الخمس «في» مايخرج من البحر على وجه «الغوص»؛ للآية [في قوله تعالى: ﴿وَاعلَمُوا أنّما غَنِمتُمْ مِنْ شَيءٍ...﴾] بالتقريب المتقدّم[4].

١ـ كتاب الخمس (كتاب الطهارة)، ص٥٣٧؛ طبعة المؤتمر، ص٢١٩، المسأله: ١١.

٢ـ الوسائل، ج٦، ص٣٤٢، الباب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس.

٣ـ كتاب الخمس (كتاب الطهارة)، ص٥٦١؛ طبعة المؤتمر، ص٣٥.

٤ـ كتاب الخمس (كتاب الطهارة)، ص٥٤٦؛ طبعة المؤتمر، ص٦٦.

حكم الأراضي المفتوحة

يمكن أن يقال: إنّ عموم ما دلّ من الأخبار الكثيرة[١] على تقيّد الأرض المعدودة من الأنفال بكونها ممّا لايوجف عليه بخيل ولاركاب، وعلى أنّ ما أخذت بالسيف من الأرضين يصرفها في مصالح المسلمين، معارض بالعموم من وجه، لمرسلة الورّاق[٢]، فيرجع إلى عموم قوله تعالى: **﴿وَاعْلَمُوا أنّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى القُرْبى﴾** الآية، فيكون الباقي للمسلمين؛ إذ ليس لمن قابل شيء من الأرضين نصّاً وإجماعاً[٣].

موارد سقوط الخمس

مسألة: إذا كان الإمام ـعليه السلامـ حاضراً مبسوط اليد، فلا إشكال في عدم سقوط الخمس، بل هو من الضروريّات في الجملة.

وإن كان حاضراً غير مبسوط اليد كأزمنة الأئمّة والغيبة الصغرى، أو غائباً كهذا الزمان ـعجّل اللّه انقضاءهـ، فالأقوى أيضاً عدم سقوطه وهو المعروف بين الأصحاب ـرضوان اللّه عليهمـ:

ويدلّ عليه ـ مصافاً إلى أصالة عدم السقوط وعدم حصول المسقط من اللّه ـعزّوجلّـ أو من الأئمّة ـ صلوات اللّه عليهم ـ : **إطلاق أدلّة الخمس من الكتاب والسنّة.**

ودعوى: «اختصاص خطاب الكتاب بالمشافهين ولا إجماع على الاشتراك مع احتمال الاختلاف في الشرائط ـ كما عن صاحب الذخيرة[٤]ـ» مدفوعة بما يدفع به

١ـ الوسائل، ج٦، ص٣٦٥، الباب الأوّل من أبواب الأنفال و ما يختصّ بالإمام.

٢ـ اكمال الدين، ج٢، ص١٩٨.

٣ـ المكاسب المحرّمة، ص٧٨.

٤ـ الذخيرة، ص٤٩٢.

هذه الدعوى بالنسبة إلى كلّ حكم يستفاد من خطابات الكتاب والسنّة، المختصّة وضعاً وإرادة بالمشافهين، دون غيرهم من الحاضرين في ذلك الزمان، بل في ذلك المجلس، فضلاً عن الغائبين.

ويكفي في عموم الحكم في هذه الآية للغائبين: استشهاد الأئمّة ـ عليهم السلام ـ بها، كما تقدّم من الأخبار المستفيضة[١]، مع أنّ قضيّة هذه الدعوى عدم ثبوت الخمس في زمان الغيبة لاسقوطه بإبراء أهله . . . .

ويتلوا القول المذكور في الضعف: الحكم بسقوط حصّة الإمام ـ عليه السلام ـ في مثل هذا الزمان ـ كما ذهب إليه صاحب المدارك[٢]، وحكي عن المحدّث الكاشاني[٣] ـ؛ بل هذا القول أضعف من سابقه؛ نظراً إلى أنّ ظاهر أخبار التحليل ـ سيّما المعلّل منها بطيب الولادة، الغير الحاصل إلاّ بحلّ تمام الخمس، وسيّما المسبوق منها بالاستحلال ـ هو تحليل مطلق الخمس، فإمّا أن يعمل بظاهرها أو يطرح أو يؤوّل كذلك.

ودعوى: انصراف تحليل المحلّل إلى حقّه خاصّة دون حقّ غيره، يدفعه: أنّ ظاهر التحليل إذا كان شاملاً لحقّ غير المحلّل فإنّما يصرف عن ظاهره إذا لم يكن للمحلّل سلطنة على حقّ الغير، وليس هنا كذلك؛ إذ للإمام الولاية على الزكاة ونحوها من بيت المال على ما ورد من أنّه: **«لو رأيت صاحب هذا الأمر يعطي ما في بيت المال رجلاً واحداً فلايدخل في قلبك شيء؛ فإنّه إنّما يعمل بأمر الله»**[٤]؛ فكيف حال الخمس الّذي جعله اللّه لبني هاشم إكراماً لهم، بل تطفّلاً[٥]، على ما يستفاد من الأخبار؟ مثل ماورد أنّ: **«خمس**

١ـ انظر: الوسائل، ج٦، ص٣٤٩، الباب ٨ من أبواب يجب فيه الخمس، ح٥؛ ص ٣٦٠، الباب الأوّل من أبواب قسمة الخمس، ح ١٠، وغيرهما من الأحاديث.

٢ـ المدارك، ج٥، ص٤٢١ ـ ٤٢٤.

٣ـ مفاتيح الشرائع، ج١، ص٢٢٩.

٤ـ الوسائل، ج٦، ص٣٦٢، الباب ٢ من أبواب قسمة الخمس، ح٣، مع اختلاف في التعبير.

٥ـ كذا، والظاهر: تفضّلاً أو تلطّفاً.

الدنيا مهر فاطمه ـ عليها سلام الله ـ»[١].

وما ورد أنّ: **«لنا الخمس ولنا الأنفال»**[٢]، ومثل ما ورد أنّ: **«على كلّ امرىء غنم أو اكتسب، الخمس لفاطمة ـ عليها السلام ـ ومن يليها من الحجج من ذريّتها، يضعونه حيث شاؤوا»**[٣]؛ إلى غير ذلك ممّا لايبعد بملاحظتها القول بأنّ تمام الخمس للإمام ـ عليه السلام ـ وإن كان عليه ـ بالتزامه أو بإلزام اللّه ـ أن ينفق على قبيله مقدار الكفاف.

لكنّ الظاهر أنّ هذا خلاف الإجماع، بل لصريح الآية وبعض الأخبار، مثل رواية الثمالي المتقدّمة في حلّ المناكح، وقول أبي جعفر ـ عليه السلام ـ: **«إنّ اللّه جعل لنا سهاماً ثلاثة في جميع الفيء»**[٤] وإن قال ـ عليه السلام ـ بعده: **«فنحن أصحاب الخمس والفيء، وقد حرّمناه على جميع الناس ما خلا شيعتنا»**[٥] حيث إنّه ظاهر في تحليل السهام الستّة، إلاّ أنّه كسائر الأخبار التي يتراءى منها الاختصاص في الكلّ، أريد بها الولاية عليه في البذل والحرمان والتحليل والمطالبة، لاالملكيّة الحقيقيّة.

وكيف كان، فلادليل على حلّ حقّ الإمام ـ عليه السلام ـ خاصّة، بل أخبار التحليل التي يعمل بها ـ كالواردة في المناكح والأرضين والمتاجر ـ يعمل بها بالنسبة إلى حصّة السادات، وما يطرح منها أو يؤوّل فهو كذلك بالنسبة إلى حصّة الإمام ـ عليه السلام ـ.

وأضعف من هذين القولين: ما اختاره صاحب الحدائق[٦] من وجوب نقل الخمس كلاً حال وجودهم ـ صلوات اللّه عليهم ـ إليهم، أو إلى وكلائهم، فربّما يبيحون للشخص ـ كما في رواية أبي سيّار[٧]، ورواية علباء الأسدي[٨] ـ وربّما

١ـ بحارالأنوار، ج٤٣، ص١١٣، الباب ٥ من أبواب سيّدة نساء العالمين، وفيه: **«خمس الأرض»**.
٢ـ الوسائل، ج٦، ص ٣٨٣، الباب ٤ من أبواب الأنفال ومايختصّ بالإمام، ح١٤.
٣ـ الوسائل، ج٦، ص٣٥١، الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح٨، مع اختلاف في التعبير.
٤ـ الوسائل، ج٦، ص٣٨٥، الباب ٤ من أبواب الأنفال ومايختصّ بالإمام، ح١٩.
٥ـ المصدر السابق.
٦ـ الحدائق، ج١٢، ص٤٤٧، وفيه: كملاً.
٧ـ الوسائل، ج٦، ص٣٨٢، الباب ٤ من أبواب الأنفال ومايختصّ بالإمام ح١٢.
٨ـ الوسائل، ج٦، ص٣٦٨، الباب الأوّل من أبواب الأنفال ومايختصّ بالإمام، ح١٣.

يأخذون وينفقون منه على قبيلهم قدر الكفاية.

وأمّا حال الغيبة ـ عجّل اللّه انقضاءها ـ : فيجب صرف حصّة الأصناف إليهم، وأمّا حصّة الإمام ـ عليه السلام ـ فالظاهر تحليله، للتوقيع المتقدّم عن صاحب الزمان ـ روحي له الفداء ـ في قوله ـ عليه السلام ـ: **«وأمّا الخمس فقد أبيح لشيعتنا إلى أن يظهر أمرنا لتطيب ولادتهم»**[1].

وحاصل هذا القول: إنّ أمر الخمس راجع في كلّ زمان إلى الحجّة في ذلك الزمان.

وفيه: أنّ أكثر أخبار التحليل عامّ لجميع الشيعة، كما لايخفى على من راجعها. فالتحليل المستفاد من تلك الأخبار حكم عامّ لجميع أزمنة قصور أيديهم العادلة ـ صلوات اللّه عليهم ـ، مع أنّ ظاهر التوقيع عامّ في حصّة الأصناف أيضاً وفي كلّ الشيعة.

وقد أوّلها المحدّث المذكور بأنّ المراد: وأمّا حقّنا من الخمس، زاعماً أنّها طريق جمع بينه وبين الآية والأخبار الدالّة على استحقاق الأصناف لحصصهم[2].

وفيه: مع أنّه لابدّ من تخصيص الشيعة بمن في زمان إمامته، كيف يمكن الحكم بسقوط الفريضة الضروريّة بمثل هذا السند؟! مع معارضته بتوقيع آخر تقدّم ذكره[3]. وثالثٍ، أمر بدفع الخمس إلى العمريّ[4]، وإن زعم المحدّث المذكور عدم دلالتهما على الثبوت[5]، مع أنّ الجمع لايحتاج إلى صرف الخمس الموضوع للمجموع إلى بعضه، بل إمّا أن يعمل على إطلاقه، وإمّا أن يراد به ما ذكرنا من الفرد المعهود المتعارف في الدولة الأمويّة والعبّاسيّة من الغنائم الواقعة بيد الشيعة من المخالفين

١ـ الوسائل، ج٦، ص٣٨٣، الباب ٤ من أبواب الأنفال ومايختصّ بالإمام، ح١٦.

٢ـ الحدائق، ج١٢، ص٤٥١.

٣ـ الوسائل، ج٦، ص٣٧٧، الباب ٣ من أبواب الأنفال ومايختصّ بالإمام، ح٧.

٤ـ الوسائل، ج٦، ص٣٧٧، الباب ٣ من أبواب الأنفال ومايختصّ بالإمام، ح٨.

٥ـ الحدائق، ج١٢، ص٤٥١.

المقاتلين لأهل الحرب[1].

لِّيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنۢ بَيِّنَةٍ

الأنفال/٤٢.

[انظر: سورة الطلاق، آية ٧، حول أصالة البرائة في الشبهة التحريميّة؛ وسورة الإسراء،آية ١٥، حول الملازمة بين العقل والشرع.]

وَأَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَا تَنَٰزَعُوا۟ فَتَفْشَلُوا۟ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ ۖ وَٱصْبِرُوٓا۟ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ

الأنفال/٤٦.

أقسام المقدّمة

ومنها: تقسيمها إلى مقدّمة الصحّة، ومقدّمة الوجوب، ومقدّمة العلم، ومقدّمة الوجود.

والتحقيق: رجوع الثلاثة الأوّل إلى الأخير؛ فإنّ وجود الصحّة والوجوب والعلم موقوف على مقدّماتها، إلاّ أنّهم لاحظوا الموصوف بهذه الأوصاف، فاعتبروا تقسيم المقدّمة بالنسبة إليه ملاحظاً فيه حال تلك الأوصاف، فما يتوقّف عليه وجود ذلك الموصوف في مقدّمة الوجود، ومايتوقّف عليه الأمر به هي مقدّمة الوجوب، وما يتوقّف عليه صحّته هي مقدّمة الصحّة، ومايتوقّف عليه العلم بوجوده وتحقّقه هي مقدّمة العلم، والأمثلة ظاهرة كنصب السلّم، والاستطاعة، والطهارة، وإيقاع الصلاة في أربع جهات عند اشتباه القبلة.

ثمّ إنّه لاشكّ في دخول مقدّمة الوجود في النزاع، وخروج مقدّمة الوجوب؛ إذ

١- كتاب الخمس (كتاب الطهارة)، ص٥٥٠؛ طبعة المؤتمر، ص٣١٩، المسألة: ٣١.

لايعقل أن يكون مقدّمة الوجوب واجبة، لأنّ وجوب ذيها متفرّع على وجودها، فما لم يوجد لم يتحقّق وجوب، وعلى تقدير وجوده لايعقل وجوبه لامتناع طلب الحاصل، ولافرق في ذلك بين أن يكون مقدّمة الوجوب فقط، أو كانت مع ذلك مقدّمة للوجود أيضاً، ولاكلام في دخول مقدّمة الصحّة أيضاً، وهل المقدّمة العلميّة داخلة في حريم الخلاف مطلقاً، أو في ما إذا كانت خارجة عن حقيقة الواجب، ولم يحتمل أن يكون هو الواجب كمسح جزء من الكعبين، وغسل جزء من الرأس ومافوق المرفق للعلم بحصول الواجب منها.

وأمّا إذا كانت المقدّمة العلميّة ممّا يحتمل مدخليّتها في حقيقة الواجب شرطاً، أو شطراً، ومن جهة احتمال كونها نفس الواجب، فلاخلاف فيها؛ لأنّها من موارد القاعدة التي قد أجمع الكلّ عليها من أنّ الشغل اليقيني يقتضي البرائة اليقينيّة، أو تكون خارجة عن النزاع مطلقاً، لقطع العقل بوجوبها مطلقاً، وجوه، بل وأقوال.

والتحقيق أن يقال: إنّه لاينبغي النزاع في المقدّمة العلميّة مطلقاً، بل ينبغي أن يكون وجوبها مفروغاً عنه على تقدير، وعدم وجوبه كذلك على تقدير آخر.

وتوضيح ذلك: أنّ الوجوب المتنازع فيه في المقام إن كان المراد به مايترتّب على فعل الواجب المتّصف به الثواب وعلى تركه العقاب، كما زعمه بعضهم، فينبغي أن لايكون المقدّمة العلميّة محلاً للنزاع. وإن كان المراد به الطلب الحتميّ الّذي يكشف عنه العقل على وجه يكفي في حامل التكليف نفسْ حكم العقل من دون مدخليّة لما يترتّب عليه من الثواب والعقاب، فالمقدّمة العلميّة ممّا لاينبغي النزاع في وجوبها.

بيان الأوّل يحتاج إلى تمهيد، فنقول: إنّ الطلب يقع على وجهين:

أحدهما: ماينقدح في نفس الطالب، والأمر من الإرادة المتعلّقة بالفعل على وجه المولويّة، والأمريّة وإن كان الداعي إلى ذلك الطلب والأمر هو مايترتّب على نفس الفعل المطلوب بناءاً على ما ذهب إليه العدليّة من الملازمة.

الثاني: مايوجده الطالب على جهة الإرشاد إلى ما هو الكامن في المأمور به، لكن لا على وجه الأمريّة والمولويّة؛ كما في أوامر الطبيب بالنسبة إلى المريض، فإنّها طلب حقيقيّ إلزاميّ لايرضى بترك ماتعلّق به أصلاً، ووقوع الطلب على هذين الوجهين ممّا لاينبغي أن ينازع فيه.

ومن لوازم الأوّل ترتّب الذمّ والعقاب عند المخالفة في ما إذا كان الأمر ممّن له أهليّة ذلك والمدح والثواب عند الإطاعة. و من لوازم الثاني ترتّب ممّا هو مترتّب على نفس الفعل المطلوب من المنافع والمضارّ، فقول الطبيب «برّد» مثلاً ينحل إلى جزء ماديّ، وهو التبريد، وجزء صوريّ يفيد تعلّق إرادة الطبيب بوجود التبريد من المريض لما فيه من المنافع الملائمة لطبيعة المريض، ومخالفة قوله لايترتّب عليها شيء عدا ما يترتّب على نفس ترك التبريد، فالهيئة في الأمر لايترتّب على مخالفتها شيء، وقول المولى للعبد: «اضرب زيداً» يترتّب على مخالفة الضرب ما هو من لوازم عدمه من المفاسد، ويترتّب على نفس مخالفة المولى، وترك ما هو مراده الذمّ والعقاب، فالهيئة الأمريّة الكاشفة عن الإرادة الحتميّة الطلبيّة لايترتّب على مخالفتها شيءآخر، سوى ما يترتّب على عدم نفس المادّة وانتفائه من المفاسد.

وإذ قد تقرّر ذلك، فاعلم: أنّ الإتيان بالمقدّمة العلميّة في مورد الاحتياط اللاّزم إنّما هو بواسطة تحصيل العلم بوجود ما هو المأمور به في الواقع، والعلم بالامتثال وإن كان من الأمور الواجبة التي يستقلّ بها العقل، إلاّ أنّ ذلك الوجوب وجوب عقليّ إرشاديّ لايترتّب على امتثاله مصلحة زائدة على مصلحة المأمور به، ولاعلى مخالفته عقاب آخر غير العقاب اللاّزم على تقدير ترك المأمور به، وإذا كان حال ذي المقدّمة على هذه المثابة، فكيف يعقل أن يكون المقدّمة ممّا يترتّب على تركه العقاب، أو على فعله الثواب؟؛ فإنّ ذلك في الحقيقة راجع إلى وجوب الإطاعة، وحرمة المعصية.

ومن الأمور التي ينبغي أن لايخفى على أوائل العقول: أنّ الأمر بالإطاعة ولو كان

أمراً شرعيّاً يمتنع أن يكون أمراً تكليفيّاً، إذ الأمر الأوّل: إمّا أن يكون كافياً في حمل المكلّف على التكليف، أولا يكون، فعلى الثاني: لايكون الأمر الثاني أيضاً كافياً؛ لاستوائهما في الطلب، واختلافهما في المادّة ممّا لايفيد شيئاً؛ إذ الحامل على التكليف هو الكاشف عن الطلب، ولادخل للمادّة فيه.

وعلى الأوّل لاحاجة إليه، ولايعقل أن يكون تأكيداً للأوّل؛ لأنّ المؤكّد إنّما يكون في مرتبة المؤكّد والأمر بالإطاعة إنّما هو متفرّع على الأوّل؛ إذ الإطاعة عبارة عن الإتيان بالمأمور به، فلايتحقّق لها مصداق، إلاّ بعد تحقّق مصداق الأمر، فكيف يكون اللّفظ الدالّ على طلب الإطاعة مطابقاً في المدلول للأمر الأوّل كما في قولك «اضرب اضرب» مثلاً. نعم، المطلوب منه في لبّ المعنى هو المطلوب في الأمر الأوّل، وذلك هو معنى الإرشاد في هذه الأوامر.

وبالجملة: فقوله تعالى: ﴿أطيعُوا اللّهَ وَرَسُولَهُ﴾ يترتّب على مخالفته بترك الإطاعة سوى مايترتّب على عدم مادّة الإطاعة التي هي عبارة عن موافقة الأمر الأوّل من الذمّ المترتّب على ترك المأمور به، والمفاسد المترتّبة على ترك نفس الفعل المأمور به في الأمر الأوّل، ولايترتّب على مخالفة الهيئة في هذا الأمر شيء آخر.

وحيث إنّ المرجع في وجوب الإتيان بالمقدّمة العلميّة إلى وجوب الإطاعة كما عرفت، فلاوجه للقول بوجوبها على وجه لو تركها المكلّف يترتّب عليها العقاب بخصوصها؛ بناءاً على أنّ النزاع في مثل هذا الوجوب، إلاّ أنّ ذلك ضعيف كما ستقف عليه[1].

﴿فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾

الأنفال/٦٩.

١ـ مطارح الأنظار، ص٤١.

[انظر: سورة الحجرات، آية ٦، في حجيّة الظنّ.]

﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ إِلَّا تَفْعَلُوهُ تَكُن فِتْنَةٌ فِي الْأَرْضِ وَفَسَادٌ كَبِيرٌ﴾

الأنفال/٧٣.

[انظر: سورة النساء،آية ١٤١، في سقوط ولاية أولياء النكاح.]

﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا مِن بَعْدُ وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا مَعَكُمْ فَأُولَٰئِكَ مِنكُمْ وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾

الأنفال/٧٥.

غسل الأموات

المقصـد الرابع: في غسـل الأمـوات، وهو فـرض بالضـرورة من الدين، لكنّه على الكفاية بلاخلاف بين أهل العلم كما عن المنتهى[١]، وكذا باقي أحكامه من التكفين والصلاة عليه، والدفن بإجماع العلماء، كما عن التذكرة[٢] ومذهب أهل العلم، كما عن المعتبر[٣]. وبلاخلاف كما عن الغنية[٤]، وهي الحجّة بعد ظهور جملة من الأخبار الواردة في جملة من أحكام الميّت دون مايقال: من أنّا نعلم أنّ مقصود الشارع وجود الفعل في الخارج لا عن مباشر معيّن؛ فإنّ ذلك لايثبت إلاّ سقوط الواجب بفعل أيّ مباشر كان، وهذا لايوجب الكفائيّ على جميع

١ـ المنتهى، ج١، ص١٢٨.
٢ـ التذكرة، ج١، ص٣٨.
٣ـ المعتبر، ج١، ص٢٦٤.
٤ـ الغنية (الجوامع الفقهية) ص٤٨٨.

مباشرين؛ لأنّ غير الواجب قد يسقط الواجب، ولذا يسقط وجوب الاستقبال بالميّت بفعل صبيّ، بل بهيمة أو ريح عاصف، بل صرّح جماعة بجواز تغسيل الصبيّ المميّز للميت.

وحينئذ، فيحتمل أن يكون أمور الميّت واجبة على بعض؛ مستحبّة على آخر، يسقط الواجب بفعلهم مع أنّها مصادرة في مقابل من يقول بوجوبها على الوليّ عيناً، فإن امتنع فعلى غيره كفاية، كما اختاره في الحدائق[1] حيث قال: إنّ الّذي يظهر لي من الأخبار أنّ توجّه الخطاب لجميع هذه الأحكام يغني أحكام الاحتضار، ونحوها إنّما هو إلى الوليّ كأخبار الغسل والصلاة والدفن والتلقين؛ كما ستقف عليها، وأخبار توجيه الميّت إلى القبلة[2] وإن لم يصرّح فيها بالوليّ، إلاّ أنّ الخطاب فيها لأهل الميّت دون كافّة المسلمين، فيمكن حمل اختلافها على ما دلّ عليه تلك الأخبار، ولا أعرف للأصحاب مستنداً فيما صاروا إليه من الواجب الكفائيّ، إلاّ مايظهر من دعوى الاتّفاق حيث لم ينقل فيه خلاف، ولم يناقش فيه مناقش إلى أن قال:

نعم، لو أخلّ الوليّ بذلك ولم يكن هناك حاكم شرع يجبره على القيام بذلك، أو لم يكن ثمة وليّ انتقل الحكم إلى المسلمين بالأدلّة العامّة كما يشير إليه أخبار العراة الّذين وجدوا ميّتاً قذفه البحر، ولم يكن عندهم مايكفنونه، وأنّهم أمروا بالصلاة عليه[3].

وربّما يقال: إنّ الوجوب كفاية شامل للوليّ وغيره. وإن كان الوليّ، أو من يأمره، أولى بذلك، فيكون هذه الأولويّة أولويّة استحباب وفضل كما يفهم من عبارة الشرائع[4] في مسألة التغسيل، وقوله: إنّه فرض على الكفاية وأولى الناس به

١ـ الحدائق، ج٣، ص٣٧٧.

٢ـ الوسائل، ج٢، ص٤٥٣، الباب ٣٥، من أبواب الاحتضار.

٣ـ الوسائل، ج٣، ص١٣١، الباب ٣٦ من أبواب صلاة الجنازة، ح[٣٢٠٩] ١.

٤ـ شرايع الاسلام، ص٣٤.

أوليهم بميراثه، وبه صرّح في المنتهى، حيث قال: ويستحبّ أن يتولّى تغسيله أولى الناس به[١]، انتهى.

ثمّ أخذ في ردّ القول بالاستحباب بأنّه فرع الدليل على الوجوب الكفائي، أولا؟ وأنّهم ذكروا في الصلاة أنّه لايجوز التقدّم بدون إذن الوليّ، والظاهر أنّه لافرق بين الصلاة وغيرها.

أقول: أمّا ماذكره من ظهور الأخبار في الوجوب عيناً على الوليّ، ففيه: إنّا لم نعثر على حبر ظاهر في ذلك، عدا ما ربّما يتراءى ممّا ورد في الغسل والصلاة من أنّه: **«يغسل الميّت أولى الناس»**[٢]، **«وأنّه يصليّ على الجنازة أولى الناس بها»**[٣].

ولايخفى على المتأمّل في تلك الأخبار أنّ المراد بها ثبوت كون الوليّ أحقّ بذلك من غيره، بمعنى: أنه حقّ له وحقيق به، لا أنّه يجب على الوليّ أن يفعل ذلك، أي: في مقام إثبات حقّ له، لافي مقام إثبات تكليف عليه، وليس في إرادة المعنى الأوّل مخالفة لظاهر الجملة الخبريّة، كما لايخفى.

ويشهد لما ذكرنا قوله ـ عليه السلام ـ في ذيل الرواية الثانية: **«أو يأمر من يحبّ»**؛ فإنّ التعبير عن الإذن بلفظ الأمر، وعن المأمور بـ«من أحبّ» قرينة عند الذوق السليم على أنّ المقام مقام إثبات حقّ ومنصب للوليّ، لامقام إلزامه بكلفة، وإلاّ كان المناسب أن يقول، أو يلتمس واحداً.

ويشهد له أيضاً ما ورد في الزوج من أنّه: **«أحقّ بزوجته من أبيها وأخيها وولدها»**[٤]؛ فإنّ التعبير بـ«الأحقّ» ظاهر، بل صريح في أنّ المقام مقام إثبات الحق.

وأظهر من ذلك قوله ـ عليه السلام ـ في رواية طلحة بن زيد: **«إذا حضر الإمام الجنازة؛ فهو أحقّ الناس بالصلاة عليها»**[٥]، وفي أخرى: **«فهو أحقّ أن قدّمه الوليّ، وإلاّ فهو**

١ـ المنتهى، ج١، ص٤٢٨.

٢ـ الوسائل، ج٢، ص٥٣٥، الباب ٢٦، من أبواب غسل الميّت، ح[٢٨٤١]١.

٣ـ الوسائل، ج٣، ص١١٤، الباب ٢٣ من أبواب صلاة الجنازة، ح[٣١٧٠]١.

٤ـ الوسائل، ج٣، ص١١٥، الباب ٢٤، من أبواب صلاة الجنازة.

٥ـ الوسائل، ج٣، ص١١٤، الباب ٢٣ من أبواب صلاة الجنازة، ح[٣١٧٢]٣.

غاصب»[١]، بمعنى: أنّ الوليّ إذا لم يقدّم إمام الأصل فهو غاصب لحقّه، والحاصل: أنّ المتأمّل في هذه الأخبار يتّضح له أنّ مساقها ما ذكرنا.

وأمّا ما نسبه إلى ظاهر الشرائع فلم يعلم وجهه، وأنّ أيّ كلام منه يدلّ على ما ذكره، فإن أراد به التعبير بقوله: «وأولى الناس به إلى آخره»؛ فهذا التعبير قد صدر منه ومن غيره من المشهور هنا وفي باب الصلاة على الميّت.

نعم، ما نسبه إلى المنتهى تبعاً للمحقّق الأردبيليّ[٢] ربّما يشهد له تأييد الحكم فيه، بمرسلة الصدوق: «يغسل الميّت أولى الناس به»[٣]، إلاّ أنّ حمل كلامه على استحباب المباشرة ليس بذلك البعيد، بل جزم به بعض المعاصرين؛ ونظير نسبة الاستحباب إلى الشرائع من جهة العبارة المذكورة نسبة ما اختاره في المسألة إلى ظاهر كلام الشهيد، أو صريحه حيث قال في الذكرى: النظر الأوّل في الغاسل وأولى الناس به، أوليهم بميراثه، وكذا باقي الأحكام، لعموم آية أولي الأرحام، ثمّ ذكر الآية والروايات المقدّم بعضها.

قال في الحدائق: وربّما أشعر هذا الكلام بعدم الوجوب على كافّة المسلمين، كما هو المشهور، بل على الوليّ خاصّة، ويؤيّده قوله في الكتاب المذكور على أثر هذا الكلام فرع، لو لم يكن وليّ فالإمام وليّه مع حضوره، ومع غيبته فالحاكم، ومع عدمه فالمسلمون ولو امتنع الوليّ ففي إجباره نظر، من الشكّ في أنّ الأولويّة نظر له، أو للميّت[٤]، انتهى. قال: وهذا كالصريح في تعلّق الوجوب بالوليّ خاصّة دون المسلمين المعبّر عنه بالواجب الكفائي[٥]، انتهى.

وليت، أيّ إشعار للكلام الأوّل باختصاص الوجوب بالوليّ، سيّما مع استدلاله بآية أولي الأرحام الظاهرة، بل الصريحة فيما ذكرنا في مساق الأخبار من كونها في

١ـ الوسائل، ج٣، ص١١٤، الباب ٢٣ من أبواب صلاة الجنازة، ح[٣١٧٣]٤، مع اختلاف يسير.
٢ـ مجمع الفائدة والبرهان، ج٢، ص٤٢٥.
٣ـ الفقيه، ج١، ص١٤١، باب «غسل الميّت» من أبواب أحكام الميّت، ح٣٩١.
٤ـ الحدائق، ج٣، ص٣٧٧.
٥ـ الذكرى، ص٣٨.

مقام إثبات الحقّ للوليّ، لا إلزام التكليف عليه، وأيّ صراحة، أو ظهور في الفرع الّذي ذكره الشهيد أخيراً؛ فإنّه لم يزد على أنّ الولاية تنقل إلى كافّة المسلمين مع عدم الوليّ الخاصّ والعامّ، بمعنى أنّ لمن يشاء منهم أن يصلّي ولهم أن يقتدوا بمن شاؤا وهذا ترتيب في مراتب الولاية، لافي مراتب التكليف كما لايخفى[1].

«وأولى الناس بغسله»، بل بجميع أحكامه «أولاهم بميراثه» بلاخلاف ...، لعموم قوله تعالى: ﴿وأُولُوا الأرحامِ بعضُهُمْ أولى ببعضٍ﴾؛ بناءاً على أنّ المراد: الأولويّة من كلّ جهة حتّى الأمور المتعلّقة بتجهيزه، لاخصوص إرثه. ويشهد للتعميم المذكور حذف المتعلّق المعتضد باستدلال الفحول بها في المقام كالفاضلين[2] والشهيدين[3] والمحقّق الثاني[4]، ولايقدح فيه ما عن المحقّق الأردبيلي[5]: من أنّ الآية لادلالة فيها أصلاً، هذا كلّه مضافاً إلى... قوله -عليه السلام- في تفسير العيّاشي للآية المتقدّمة: «أنّ أقربهم رحماً إلى الميّت أولى به»[6].

ثمّ إنّ ظاهر هذه الأدلّة كون الأولويّة على سبيل الوجوب، خلافاً لما يظهر من المحكيّ عن ابن زهرة[7]، في باب الصلاة من أنّه يستحبّ تقديم الأولى بالميّت، أو من يأمره؛ بناءاً على اتّحاد الحكم في الصلاة والغسل... .

وكيف كان، فلاريب في ضعفه لابتنائه على منع دلالة الآية...، مضافاً إلى لزوم الحرج، وقد عرفت دلالة الآية سيّما مع تمسّك الفحول به... .

ثمّ لافرق في ثبوت الولاية بين أن يكون الشخص قابلاً للفعل، أو غير قابل بالذات، أو بالعرض، فإنّ انتفاء المباشرة لايستلزم انتفاء الولاية، فلايسقط حقّ الإناث

١- كتاب الطهارة، ص٢٧٥.

٢- إرشاد الأذهان، ج١، ص٢٢٩؛ وشرايع الإسلام، ص٣٤.

٣- الروضة البهيّة، ج١، ص٢١.

٤- جامع المقاصد، ج١، ص٣٥٩.

٥- مجمع الفائدة والبرهان، ج١، ص١٧٥.

٦- تفسير العيّاشي، ج٢، ص٧٢، ح٨٦.

٧- الوسيله، ص١١٩.

في تجهيز الرجال الأجانب ولاحقّ العاجز عن التجهيز، بل يجب استيذانهما في الفعل، لعموم الآية المتقدّمة[١].

في أولياء العقد

ثمّ لاخلاف ظاهراً كما ادّعي في أنّ الجدّ وإنْ علا يشارك الأب في الحكم. ويدلّ عليه ما دلّ على أنّ الشخص وما له الّذي منه مال ابنه لأبيه[٢]، وما دلّ على أنّ الولد، ووالده لجدّه[٣].

ولو فقد الأب وبقى الجدّ فهل أبوه وجدّه يقوم مقامه في المشاركة، أو يخصّ هو بالولاية؟ قولان: من ظاهر أنّ الولد ووالده لجدّه، وهو المحكيّ عن ظاهر جماعة، ومن أنّ مقتضى قوله تعالى: ﴿وَأُولُوا الأَرْحامِ بَعْضُهُمْ أَولى بِبَعْضٍ﴾ كون القريب أولى بقريبه من البعيد، فنفي ولاية البعيد، وخرج منه الجدّ مع الأب، وبقي الباقي. وليس المراد من لفظ الـ«أولى» التفضيل مع الاشتراك في المبدأ، بل هو نظير قولك: هو أحقّ بالأمر من فلان، ونحوه[٤].

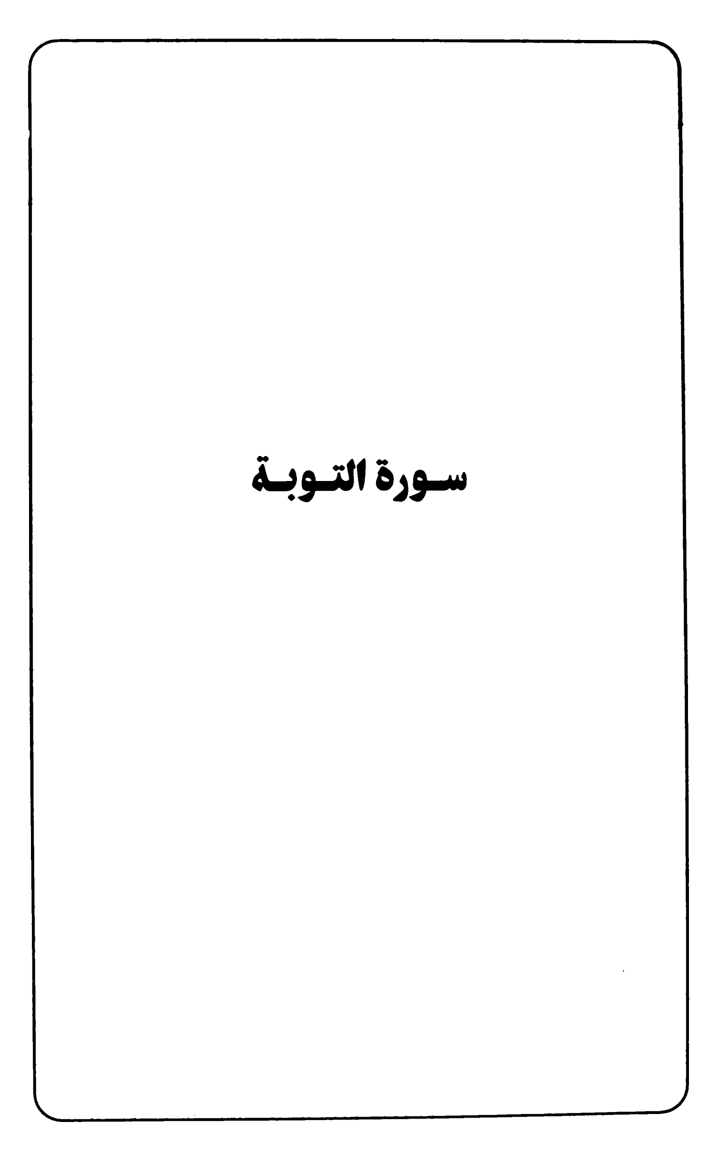
[انظر: سورة النساء، آية ١١، في أحكام الإرث، من رسالة في المواريث؛ وفي إرث الخيار.]

١ـ كتاب الطهارة، ص٢٨١.

٢ـ عوالي اللئالي، ج١، ص١١٣، ح ٣١٠؛ ج٣، ص٦٦٥، ح١٠٦؛ الوسائل، ج٢٠، ص٢٩١، الباب ١١ من أبوا عقد النكاح وأولياء العقد، ح [٢٥٦٥٣] ٥.

٣ـ الوسائل، ج٢٠، ص٢٩١، الباب ١١ من أبواب عقد النكاح وأولياء العقد، ح [٢٥٦٥٦] ٨.

٤ـ كتاب البيع (المكاسب)، ص١٥٣.



سـورة التـوبـة

أَنَّ ٱللَّهَ بَرِيٓءٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُۥ

التوبة/٣.

[انظر: بحوث حول القرآن وعلومه، حول القراءة.]

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُواْ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَٰذَا

التوبة/٢٨.

مفهوم النجاسة

وكيف كان، فالمراد بالمصدر في قوله: «النجاسات عشرة» الأعيان النجسة مبالغة في نجاسة عينها، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾[١].

نجاسة الكافر

«و» الثامن: في «الكافر» بجميع أقسامه بالإجماع المحقّق في الجملة...والأصل فيه قبل ذلك الكتاب، قوله تعالى: ﴿إِنَّما الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾، بناءاً على شمول المشرك للذمّي لشيوع إطلاقه عليه، كما صرّح به شارح الروضة[٢]، مستشهداً بما حكاه عن

١- كتاب الطهارة، ص ٣٣٥.

٢- لم نقف على الكتاب.

النوويّ في التحرير من أنّ المشرك يطلق على كلّ كافر من عابد صنم ويهوديّ ونصرانيّ ومجوسيّ وزنديق، وغيرهم.

ويؤيّده نسبة الإشراك إلى اليهود والنصارى في قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللّهِ وَقَالَتِ النَّصارى الْمَسيحُ ابْنُ اللّهِ﴾ إلى أن قال تعالى: ﴿عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾[1].

نجاسة المجوس

وأمّا المجوس فقد قالوا بإلهيّة يزدان، والنور، والظلمة. والـ«نَجَس» بفتح الجيم، إمّا مصدر، فيكون الحمل كما في «زيد عدل»، وإمّا صفة مرادفة للنجس بالكسر، كما عن الجوهريّ[2] والمطرزي[3] والفيروزآباديّ[4] والنوريّ والأزهريّ[5] والهروي[6]، ويكون إفراد الخبر مع كونه وصفاً على تأويل أنّهم نوع، أو صنف نجس.

والتأمّل في ثبوت الحقيقة الشرعيّة في النجس في غير محلّه، إمّا لما ذكرنا في أوّل باب النجاسات من أنّ النجاسة الشرعيّة هي القذارة الموجودة في الأشياء في نظر الشارع، فلم ينقل عن معناها اللّغويّ وإمّا لدعوى ثبوت الحقيقة الشرعيّة، وإمّا لوجود القرينة على إرادة المعنى الشرعيّ، وهي حرمة قربهم من المسجد الحرام؛ إذ لايجب تجنّب المساجد عن غير النجس الشرعيّ إجماعاً.

هذا، ولكنّ الإنصاف أنّ الظاهر من المشركين خصوص المعهودين عند الخطاب الممنوعين عن دخول المسجد الحرام، فلا يعمّ كلّ مشرك فرض، إلاّ من جهة تعلّق الحكم على الوصف أو من جهة دعوى عدم القول بالفصل، فالأولى التمسّك بعد الإجماع بالأخبار المستفيضة... .

١ـ التوبة/٣٠ـ٣١.

٢ـ الصحاح، ج٣، ص٩٨١.

٣ـ المغرب، ص٣٩٢.

٤ـ القاموس المحيط، ج٢، ص٢٥٣.

٥ـ تهذيب اللغة، ج١٠، ص٥٩٣.

٦ـ غريب الحديث، ج ٢، ص ١٥١.

ثمّ إنّه لافرق على الظاهر في النجاسة بين أجزاء الكافر التي تحلّها الحياة والتي لا تحلّها. . . .

وعن صاحب المعالم[١] الاستشكال هنا في الحكم؛ نظراً إلى عدم مايدلّ على تعلّق الحكم على المسمّى، كما في الكلب والخنزير، حتّى يعمّ جميع أجزائه؛ لأنّ دلالة الكتاب على نجاستهم[٢]. أقول: لايخفى أنّ كلام صاحب المعالم على فرض عدم دلالة الآيات كما هو المتّضح عنده[٣].

إزالة النجاسة عن المساجد

«و»يجب إزالة النجاسة... «و» عن«المساجد»، بلاخلاف على الظاهر... والأصل فيه قوله تعالى: ﴿إنّما المُشرِكُونَ نَجَسٌ فَلايَقرَبُوا المَسجِدَ الحَرامَ﴾؛ فرّع حرمة دخولهم المسجد على نجاستهم وقد مرّ في نجاسة الكافر، أنّ المراد بها هنا و لو بالقرينة النجاسة الشرعيّة، فدلّت على المنع من إدخال كلّ نجس... ثمّ، إنّه هل يختصّ المنع في المساجد وما ألحق بها بالمتعدّية، أم يعمّ غيرها، ظاهر الآية والرواية هو الثاني، وفي اللّوامع عن الكفاية[٤] أنه المشهور، بل هو ظاهر منعقد نفي الخلاف في السرائر، بل صريحه، حيث قال: لاخلاف بين الأمّة كافّة في أنّ المساجد يجب أن تنزّه ويجتنب النجاسات العينيّة، وقد أجمعنا بلا خلاف في ذلك بيننا على أنّ من غسّل ميّتاً، له أن يدخل المسجد ويجلس فيه فضلاً عن دخوله ومروره، فلو كان نجس العين لم يجز له ذلك[٥]، انتهى.

وقرّره في المعتبر[٦] على الإجماع الأوّل ومنع الإجماع الثاني، قال: فإنّا نمنع الاستيطان، كما نمنع من على جسده نجاسة. ويقبح إثبات الدعوى بالمجازفات، هذا،

١- القسم الفقهي من كتاب المعالم غير متوفّر لدينا.
٢- انظر: الحدائق، ج٥، ص١٧٤.
٣- كتاب الطهارة، ص٣٤٨.
٤- كفاية الأحكام، ص١٢.
٥- السرائر، ج١، ص١٦٣.
٦- المعتبر، ج١، ص٣٥٠.

مضافاً إلى السيرة المستمرّة في إزالة النجاسات الغير المتعدّية عن المسجد؛ مثل العذرات اليابسة للأصل، وعدم دلالة الآية على المدّعى بعد قوّة إحتمال ورودها مورد الغالب من أنّ تجويز الدخول لهم كما كانوا عليه قبل نزول الآية يستلزم سراية النجاسة إلى المسجد قطعاً.

وأمّا النبويّ: فالمراد بالنجاسة فيه، إمّا المصدر يعني: جنّبوا مساجدكم عن أن ينجس. وإمّا الإسم، وعليه: فهو ظاهر في النجاسات العينيّة.

وكيف كان فلايدلّ على تحريم إدخال المتنجّس مطلقاً، إلاّ بالإجماع المركّب، ويمكن منعه؛ بناءاً على تخصيص المنع بعين النجاسة الملاصقة له، أو لفرشه وإن لم يتعدّ إليه؛ بناءاً على أنّه هتك لحرمته. وقد نقل عن العلاّمة الطباطبائي[1] الميل إلى الحرمة هنا ولو لم يتعدّ، فجعل المدار على أحد الأمرين: التعدّي، أو هتك الحرمة، مع أنّه ضعيف لاحجيّة فيه، إلاّ بمعونة الاتّفاقات المحكيّة الموهونة بمصير كثير من المتأخّرين إلى الخلاف كالإجماع المحكيّ عن الخلاف[2]، بل دعوى الإجماع المتقدّمة من الحلّي[3] على جواز أن يجلس من غسّل ميّتاً في المسجد، وإن أنكرها المحقّق[4] بعد تسليم الإجماع على تحريم إدخال النجاسة مطلقاً بناءاً منه على تنافي الإجماعين، كما زعمه الحلّيّ أيضاً، و نحن لانسلّم التنافي، فنأخذ برواية الحلّيّ ونطرح درايته، شكر اللّه سعيه[5].

[انظر: سورة النساء، آية ٤٣، في أحكام الجنابة؛ وبحوث حول القرآن وعلومه، حول حكم العمل بظواهر الكتاب.]

﴿وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾

التوبة/٢٩.

١ـ رياض المسائل، ج١، ص ٣٧٨.

٢ـ الخلاف، ج١، ص٥١٨.

٣ـ السرائر، ج١، ص١٦٣.

٤ـ المعتبر، ج١، ص٣٥٠.

٥ـ كتاب الطهارة، ص٣٦٩.

[انظر: سورة البيّنة، آية ٥، في الواجب التعبّدي والتوصّلي.]

﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَى ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَٰهِهِمْ يُضَٰهِـُٔونَ قَوْلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن قَبْلُ قَٰتَلَهُمُ ٱللَّهُ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾

التوبة/٣٠.

[انظر: نفس السورة، آية ٢٨، في نجاسة الكافر.]

﴿وَمَآ أُمِرُوٓا۟ إِلَّا لِيَعْبُدُوٓا۟ إِلَٰهًا وَٰحِدًا لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾

التوبة/٣١.

[انظر: نفس السورة، آية ٢٨، في نجاسة الكافر.]

﴿يَوْمَ يُحْمَىٰ عَلَيْهَا فِى نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَٰذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنفُسِكُمْ فَذُوقُوا۟ مَا كُنتُمْ تَكْنِزُونَ﴾

التوبة/٣٥.

[انظر: سورة الجنّ، آية ٢٣، في طرق إثبات كون المعصية كبيرة.]

﴿ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ﴾

التوبة/٣٦.

[انظر: سورة البيّنة، آية٥، في الواجب التعبّدي والتوصّلي.]

﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ ... فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ﴾

التوبة/٦٠.

مصارف الزكاة

الخامس من مصارف الزكاة: التسبّب إلى فكّ الرقاب: إمّا مطلقاً... وإمّا رقاب خاصّة، والمتّفق عليه منها على الظاهر ثلاثة:

أحدها: المكاتب العاجز عن أداء مال الكتابة؛ لمرسلة أبي إسحقاق ـ المعتضدة أو المنجبرة باستفاضة نقل الإجماع عن السرار[1] والمبسوط[2] والغنية[3] وغيرها ـ: «عن مكاتب عجز عن مكاتبته وقد أدّى بعضها؟ قال: **«يؤدّى عنه من مال الصدقة، إنّ الله عزّوجلّ يقول في كتابه: ﴿وَفِي الرِّقَابِ﴾»**[4].

ومقتضى الرواية أنّ الزكاة تصرف في أداء مال الكتابة من غير تفرقة بين إعطائها بيد العبد ليؤدّيها إلى سيّده، أو إعطائها إلى سيّده.

وكيف كان فالظاهر من الرواية، بل الآية: أنّ المكاتب لايملكه بعد القبض ملكاً مطلقاً، فلو لم يؤدّها في مال كتابته ـ لتحقّق البراءة بوجه من الوجوه ـ فالظاهر أنّها ترتجع منه كما اختاره في المعتبر[5].

وفي معنى أدائها في مال الكتابة: صرفها فيما يستعان به على الأداء؛ لأنّه صرف في فكّ رقبة كما يرشد إليه الاستشهاد بالآية[6].

حكم إعطاء الزكاة للمملوك

والتحقيق: إنّه إن أنفق المولى على عبده النفقة اللائقة، فلايجوز له أخذ الزكاة من مولاه ولا من غيره، وإن عجز المولى عنها جاز له الأخذ مطلقاً.

١ـ السرائر، ج١، ص٤٥٧.
٢ـ المبسوط، ج١، ص٢٥٠.
٣ـ الغنية (الجوامع الفقهيّة)، ص٥٠٦.
٤ـ الوسائل، ج٦، ص٢٠٤، الباب ٤٤، من أبواب المستحقّين للزكاة، ح١، مع اختلاف يسير.
٥ـ المعتبر، ج٢، ص٥٧٥.
٦ـ كتاب الزكاة (كتاب الطهارة)، ص٥٠٣؛ الطبعة المؤتمر، ص٢٩٦، المسألة: ٣٥.

أمّا الأوّل: فلصدق «الغني» عليه عرفاً، على ما عرفت في غيره كما اعترف به الشهيدان[١] والفاضلان[٢] فيما تقدّم في أوّل المسألة.

وأمّا الثاني: فلصدق «الفقير» عليه، ولامانع منه إلاّ كونه غير مالك، أو في حكم غير المالك، أو أنّ دفع المولى زكاته إليه لايسمّى إيتاءاً ـ ولذا لوتبيّن كون المدفوع إليه عبداً للدافع لم يجز كما صرّح به غير واحد[٣] مع اعترافهم بالإجزاء لوتبيّن اختلال الشروط الأخر ـ أو ورود الأخبار بأنّ العبد لايعطي الزكاة ولو كان له ألف ألف، ولايعطى منها لو احتاج[٤]، كما تقدّم في اشتراط الحرّيّة في المزكّي، وشيء من ذلك لايصلح للمنع.

أما الأوّل: فلأنّه إنّما يمنع إذا ثبت أنّ حكم حصّة الفقراء [تمليكهم إيّاها] كما قد يتراءى من ظاهر «اللاّم» في الآية، ومن أمثال قوله ـ عليه السلام ـ: **«فإذا وصلت إلى الفقير فهي بمنزلة مال[٥] الفقير يصنع بها ماشاء»**[٦]؛ وهو ممنوع، فإنّ «اللاّم» للإستحقاق، ومثل الرواية وارد مورد الغالب من كون الدفع على وجه التمليك، كما لايخفى. وحينئذٍ، فيجوز صرف الزكاة إلى العبد بأن يقدّم إليه طعام يأكله كما ذكرنا في إعطاء الطفل[٧].

أحكام النكاح

«لو عجز» الأب «عن قيمتهم سعى»... «وإن امتنع» الأب عن السعي في قيمته، «قيل» محكيّاً[٨] عن النهاية[٩] وابن حمزة[١٠]: إنّه «يفكّهم الإمام من سهم الرقاب»؛

١ـ البيان، ص١٩٣؛ المسالك، ج١، ص٤٨.

٢ـ المعتبر، ج٢، ص٥٨١؛ المنتهى، ج١، ص٥٢٣.

٣ـ المدارك، ج٥، ص٢٠٨؛ الجواهر، ج١٥، ص٣٣٢.

٤ـ الوسائل، ج٦، ص٥٩، الباب ٤، من أبواب من تجب عليه الزكاة، ح١.

٥ـ في المصدر: ماله.

٦ـ الوسائل، ج٦، ص٢٠٠، الباب ٤١، من أبواب المستحقين للزكاة، ح١، مع اختلاف في بعض الألفاظ.

٧ـ كتاب الزكاة (كتاب الطهارة)، ص٥١٠؛ طبعة المؤتمر، ص٣٤٠.

٨ـ حكاه صاحب الجواهر، ج٣٠، ص٢٢٨.

٩ـ النهاية، ص٤٧٧.

١٠ـ الوسيلة، ص٣٠٣.

للموثّقة المذكورة[١]، التي لادلالة فيها على مطلوبهم من فكّهم من سهم الرقاب، بل غاية مدلوله وجوب فكّهم، فلعلّه من بيت المال المعدّ لمصالح المسلمين، كما حكي[٢] عن المصنّف ـ قدّس سرّه ـ[٣].

وأمّا آية صرف الزكاة في الرقاب: فهي مختصّة ببعض الموارد، كما لايخفى[٤].

حكم مدّعي الفقر

مسألة: لو ادّعي الفقر، فالمعروف قبول قوله...؛ ولعموم ما دلّ على وجوب تصديق المؤمن، مثل الخبرين[٥] الواردين في قوله تعالى: ﴿يُؤمِنُ بِاللّهِ وَيُؤمِنُ لِلْمُؤمنينَ﴾... .

وفي أكثر هذه الوجوه نظر... فالعمدة هو لزوم الحرج، وماورد في تصديق المؤمن حيث أمر الإمام ـ عليه السلام ـ بتصديق المؤمن مستشهداً لذلك بقوله تعالى: ﴿يُؤمِنُ بِاللّهِ وَيُؤمِنُ لِلْمُؤمِنينَ﴾[٦].

إثبات العدالة بالشهادة

ثمّ إنّ الكلام في إثبات العدالة بالشهادة بعد القطع بأنّها تثبت بها في الجملة، يقع في مقامات:

الأوّل: أنها هل تثبت بالشهادة الفعليّة ـ بمعنى أن يفعل العدلان فعلاً يدلّ ويشهد على عدالته، كأن يصلّيا وراءه مع انتفاء احتمال الضرورة ـ أم لا؟ وجهان:

جزم بالأوّل في الدروس[٧]، ولعلّه لعموم ما دلّ على وجوب تصديق العادل بل

١ـ الوسائل، ج١٤، ص٥٨٠، الباب ٦٧ من أبواب نكاح العبيد والإماء، ح ٨؛ الفقيه، ج٣، ص٤١٤، ح ٤٤٤٦.

٢ـ حكاه عنه المحدّث البحرانيّ في الحدائق، ج٢٤، ص ٢٣١.

٣ـ المختلف، ص٥٦٦.

٤ـ كتاب النكاح (المتاجر، ج٢)، ص٢٩٧، طبعة المؤتمر، ص١٩٣.

٥ـ البرهان، ج٢، ص١٣٨؛ تفسير العيّاشي، ج٢، ص٩٥.

٦ـ كتاب الزكاة (كتاب الطهارة)، ص٤٩٩؛ طبعة المؤتمر، ص٢٧٦، المسألة: ٣٣.

٧ـ الدروس، ص٥٤.

المؤمن، الشامل لتصديق قوله وفعله، فإنّ الفعل كالقول منبيء ومخبر عمّا في ضمير الفاعل فيتّصف بالصدق والكذب، مثل قوله تعالى: ﴿يؤمنُ باللهِ ويؤمنُ للمؤمنين﴾[1].

طرق ثبوت الولاية

«و» اعلم أنّه «تثبت الولاية» لمدّعيها «بشاهدين» مقبولي الشهادة، وإن لم يحكم بها حاكم؛ لعموم أدلّة قبول الشهادة في جميع الأُمور إلاّ ما خرج.

«و» تثبت أيضاً «بالاستفاضة» وهو: شياع الأخبار عن طائفة يمتنع عادة تواطئهم على الكذب. ولا إشكال في ذلك؛ لأنّ حصول العلم منتهى دلالة كلّ دليل...

ويتلوه في الضعف: الاستدلال على قبول الاستفاضة بما رواه الكليني في الحسن، في قصّة إسماعيل بن الصادق ـ عليه السلام ـ، حيث أراد أن يستبضع رجلاً من قريش، فشاور في ذلك أباه ـ عليه السلام ـ، فقال: **«يابنيّ أما بلغك أنّه يشرب الخمر؟** قال: ياأبت هكذا يقول الناس. قال: **يا بنيّ لاتفعل، فعصى** أباه، فدفع إليه دنانيره فاستهلكها، ولم يأت بشيء منها، وقضى أنّ أبا عبدالله ـ عليه السلام ـ حجّ وحجّ إسماعيل في تلك السنة فجعل يطوف ويقول: اللّهمّ آجرني واخلف عليّ. فلحقه أبوعبدالله ـ عليه السلام ـ فهمزه بيده من خلفه، وقال له: **مَه يا بنيّ، فلا ـ والله ـ ما لك على الله هذا ولا لك أو يوجرك ولايخلف عليك وقد بلغك أنّه يشرب الخمر فائتمنته؟** فقال إسماعيل: يا أبت إنّي لم أره يشرب الخمر [إنّما] سمعت الناس يقولون. فقال: **يا بنيّ إنّ الله عزّوجلّ يقول في كتابه: ﴿يؤمنُ باللهِ ويؤمنُ للمؤمنين﴾. يقول: يصدّق الله ويصدّق للمؤمنين فإذا شهد عندك المؤمنون فصدّقهم، ولاتأتمن شارب الخمر، فإنّ الله يقول: ﴿ولاتؤتوا السفهاءَ أموالكُم﴾[2] فأيّ سفيه أسفه من شارب الخمر، لايزوّج إذا خطب ولايشفّع إذا شفع ولايؤتمن على أمانة، فمن ائتمنه على أمانة فاستهلكها لم يكن للذي**

١ـ رسالة في العدالة (المكاسب)، ص٣٣٦؛ رسائل فقهيّة، ص٥٩.

٢ـ النساء/٥.

ائتمنه على الله أن يؤجره ولا يخلف عليه»[1]، بناءاً على أنّ الشياع من أعلى أفراد قول الناس وشهادة المؤمنين، بل ظاهره حجّيّة الشياع وإن لم يفد الظنّ أيضاً.

وفيه، أوّلاً: أنّ الرواية لاتدلّ على حجّيّة الاستفاضة بالخصوص، وإنّما تدلّ على وجوب قبول شهادة جنس المؤمن، واحداً كان أو أكثر، فإن عمل على هذا الإطلاق فلا يبقى عنوان للاستفاضة، بل الحجّة شهادة المؤمن، ودعوى تقييد إطلاقها بأحد أمرين: عدالة الشاهد أو كثرة الشهود، ممّا يأبى عنه سوق كلام الإمام ـ عليه السلام ـ في جواب إسماعيل واستشهاده بالآية. هذا، مع أنّ الإيمان غير شرط في الاستفاضة.

ولو حمل الجمع فيها على إرادة جنس الجمع، ففيه: مع مخالفته لظاهر الجمع المحلّى إذا تعذّر حمله على العموم. ومع مخالفته للاستشهاد بقوله تعالى: ﴿**يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ**﴾؛ مخالفة للإجماع في مورده؛ فإنّ الظاهر انعقاد الإجماع على عدم ثبوت الفسق بالاستفاضة الظنّيّة، كما سيجيء.

مع أنّ الرواية معارضة برواية أظنّها عن «أبي بصير»[2] وفيها: **«يا أبا محمّد كذّب سمعك وبصرك عن أخيك، فإن شهد عندك خمسون قسامة أنّه قال قولاً، وقال لم أقله فصدّقه وكذّبهم»**[3]؛ فإنّ تكذيب السمع كالصريح في مخالفة ما دلّت عليه الصحيحة، فالظاهر، لزوم الجمع بينهما بتكذيب السمع عنه في عدم سوء الظنّ به، والمراد من تصديق المؤمنين إذا شهدوا عليه: أن لايكذّبهم ولايعتني بقولهم وينزّل خبرهم منزلة المعدوم، بل يجب عليه أن لايسيء الظنّ بالقائل، ولا بالمقول فيه.

وحاصله: الأخذ في أفعاله بمجامع الاحتياط ليسلم على كلّ من تقديري صدق القول وكذبه، وعليه يحمل لوم الإمام ـ عليه السلام ـ لإسماعيل، حيث كان اللاّزم عليه بعد ملاحظة ماورد في ذمّ شارب الخمر وعدم ائتمانه أن لايطرح قول من شهد

١ـ الكافي، ج٥، ص٢٩٩، باب «حفظ المال وكراهة الاضاعة» من كتاب المعيشة، ح١؛ والوسائل، ج١٣، ص٢٣٠، الباب ٦ من أبواب أحكام الوديعة، ح١.

٢ـ والرواية عن محمدبن الفضيل.

٣ـ الكافي، ج٨، ص١٤٧؛ والوسائل، ج٨، ص٦٠٩، الباب ١٥٧ من أبواب أحكام العشرة، ح٤؛ وبحارالأنوار، ج٧٥، ص٢٥٥ وفي الجميع: **«يا محمّد... الخ»**.

على الرجل بشرب الخمر، بل يحتاط في ذلك ولا يستبضعه ولا يأتمنه، وبالجملة، فلم نعثر على دليل على حجّيّة الاستفاضة الظنّيّة في المقام[1].

[انظر: نفس السورة، آية ١٠٣، في المتولّي لإخراج الزكاة.]

وَمِنْهُمُ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱلنَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَّكُمْ يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَرَحْمَةٌ لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ

التوبة/٦١.

حجّية خبر الواحد

ومن جملة الآيات، قوله تعالى في سورة البرائة:

﴿وَمِنْهُمُ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ. قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾.

مدح الله ـ عزّوجل ـ رسوله ـ صلّى اللّه عليه وآله ـ بتصديقه للمؤمنين، بل قرنه بالتصديق باللّه جلّ ذكره، فإذا كان التصديق حسناً يكون واجباً.

ويزيد في تقريب الاستدلال وضوحاً ماارواه في فروع الكافي، في الحسن بابراهيم بن هاشم، أنّه كان لإسماعيل بن أبي عبداللّه دنانير، وأراد رجل من قريش أن يخرُجَ بها إلى اليمن، فقال له أبو عبداللّه ـ عليه السلام ـ:

«يا بُنَيَّ! أما بلغك أنّه يشرب الخمر؟ قال: سمعت الناس يقولون، فقال: **يا بنيّ! إنّ اللّه ـ عزّوجلّ ـ يقول: ﴿يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾، يقول: يصدّق اللّه و يصدّق للمؤمنين، فإذا شهد عندك المسلمون فصدّقهم»**[2].

ويرد عليه: **أوّلاً**، أنّ المراد بالأذن: سريعُ التصديق والاعتقاد بكلّ مايسمع، لامن

١ـ القضاء والشهادات، ص٧٣.

٢ـ الكافي، ج٥، ص٢٩٩، باب «حفظ المال و كراهة الإضاعة» من كتاب المعيشة، ح ١؛ الوسائل، ج١٣، ص٢٣٠، الباب ٦ من كتاب الوديعة، ح ١، مع اختلاف يسير.

يعمل تعبّداً بما يسمع من دون حصول الاعتقاد بصدقه، فمدحه ـ عليه السلام ـ بذلك، لحسن ظنّه بالمؤمنين وعدم اتّهامهم.

وثانياً: أنّ المراد من التصديق في الآية: ليس جعل المخبر به واقعاً وترتيب جميع آثاره عليه؛ إذ لو كان المراد به ذلك لم يكن أذن خير لجميع الناس؛ إذ لو أخبره أحد بزنا أحد أو شربه أو قذفه أو ارتداده، فقتله النبيّ أو جلده، لم يكن في سماعه ذلك الخبر خير للمخبر عنه؛ بل كان محض الشرّ له، خصوصاً مع عدم صدور الفعل منه في الواقع.

نعم، يكون خيراً للمخبر من حيث متابعة قوله وإن كان منافقاً موذياً للنبيّ ـ صلّى اللّه عليه وآله ـ على ما يقتضيه الخطاب في **«لكُمْ»**. فثبوت الخير لكلّ من المخبر والمخبر عنه لايكون إلاّ إذا صدّق المخبر بمعنى إظهار القبول عنه وعدم تكذيبه وطرح قوله رأساً مع العمل في نفسه بما يقتضيه الاحتياط التامّ بالنسبة إلى المخبر عنه، فإن كان المخبر به ممّا يتعلّق بسوء حاله لايؤذيه في الظاهر، لكن يكون على حذر منه في الباطن، كما كان هو مقتضى المصلحة في حكاية إسماعيل المتقدّمة.

ويؤيّد هذا المعنى: ما عن تفسير العيّاشي عن الصادق ـ عليه السلام ـ: **«من أنّه يصدّق المؤمنين، لأنّه ـ صلّى اللّه وعليه وآله ـ كان رؤوفاً رحيماً بالمؤمنين»**[1]؛ فإنّ تعليل التصديق بالرأفة والرحمة على كافّة المؤمنين ينافي إرادة قبول قول أحدهم على الآخر بحيث يترتّب عليه آثاره وإن أنكر المخبر عنه وقوعه، إذ مع الإنكار لابدّ عن تكذيب أحدهما، وهو مناف لكونه **«أذن خير»** و رؤوفاً رحيماً لجميع المؤمنين، فتعيّن إرادة التصديق بالمعنى الّذي ذكرنا.

ويؤيّده أيضاً: ما عن القمّي ـ رحمه اللّه ـ في سبب نزول الآية:

«أنّه نمّ منافق على النبيّ ـ صلّى اللّه عليه وآله ـ فأخبره اللّه ذلك، فأحضره النبيّ ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ وسأله، فحلف: أنّه لم يكن شيء ممّا ينمّ عليه، فقبل منه النبيّ ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ، فأخذ هذا الرجل بعد ذلك يطعن على النبيّ

١ـ تفسير العيّاشيّ، ج٢، ص٩٥؛ الصافيّ، ج٢، ص٣٥٤.

ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ ويقول: إنّه يقبل كلّ مايسمع، أخبره اللّه أنّي أنمّ عليه وأنقل أخباره، فقبل، فأخبرته أنّي لم أفعل، فقبل، فردّه اللّه ـ تعالى ـ بقوله لنبيّه ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ: ﴿قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ﴾[1].

ومن المعلوم: أنّ تصديقه ـ صلّى اللّه عليه وآله ـ للمنافق لم يكن بترتيب آثار الصدق عليه مطلقاً. وهذا التفسير صريح في أنّ المراد من الـ«مؤمنين» المقرون بالإيمان من غير اعتقاد، فيكون الإيمان لهم على حسب إيمانهم، ويشهد بتغاير معنى الإيمان في الموضعين، مضافاً إلى تكرار لفظه، تعديته في الأوّل بالباء وفي الثاني باللاّم، فافهم.

وأمّا توجيه الرواية: فيحتاج إلى بيان معنى التصديق، فنقول: إنّ المسلم إذا أخبر بشيء فلتصديقه معنيان:

أحدهما: مايقتضيه أدلّة تنزيل فعل المسلم على الصحيح والأحسن، فإنّ الإخبار، ـ من حيث إنّه فعل من أفعال المكلّفين ـ، صحيحه ما كان مباحاً وفاسده ما كان نقيضه، كالكذب والغيبة ونحوهما، فحمل الإخبار على الصادق حمل على أحسنه.

والثاني: هو حمل إخباره ـ من حيث إنّه لفظ دالّ على معنى يحتمل مطابقته للواقع وعدمها ـ على كونه مطابقاً للواقع بترتيب آثار الواقع عليه.

والحاصل: أنّ المعنى الثاني، هو الّذي يراد من العمل بخبر العادل. وأمّا المعنى الأوّل، فهو الّذي يقتضيه أدلّة حمل فعل المسلم على الصحيح والأحسن. وهو ظاهر الأخبار الواردة في: أنّ من حقّ المؤمن على المؤمن أن يصدّقه ولايتّهمه، خصوصاً مثل قوله ـ عليه السلام ـ:

«يا أبا محمد! كذّب سمعك وبصرك عن أخيك، فإن شهد عِندَكَ خَمسُون قسامة أنّه قال قولاً، وقال: لم أقله، فصدّقه وكذّبهم»[2] الخبر.

فإنّ تكذيب القسامة، مع كونهم أيضاً مؤمنين، لايراد منه إلاّ عدم ترتيب آثار الواقع على كلامهم، لا ما يقابل تصديق المشهود عليه، فإنّه ترجيح بلا مرجّح، بل

١ـ تفسير القمّي، ج١، ص٣٠٠؛ الصافيّ، ج٢، ص٣٥٣.

٢ـ بحارالأنوار، ج٧٢، ص٢٥٥، الباب ٦٦ من كتاب العشرة، ح٤٠، مع اختلاف في التعبير.

ترجيح المرجوح. نعم، خرج من ذلك مواضع وجوب قبول شهادة المؤمن على المؤمن وإن أنكر المشهود عليه.

وأنت إذا تأمّلت هذه الرواية ولاحظتها مع الرواية المتقدّمة في حكاية إسماعيل، لم يكن لك بدّ من حمل التصديق على ما ذكرنا.

وإن أبيت إلاّ عن ظهور خبر إسماعيل في وجوب التصديق بمعنى ترتيب آثار الواقع، فنقول: إنّ الاستعانة بها على دلالة الآية خروج عن الاستدلال بالكتاب إلى السنّة، والمقصود هو الأوّل، غاية الأمر كون هذه الرواية في عداد الروايات الآتية إن شاء اللّه تعالى.

ثمّ إنّ هذه الآيات على تقدير تسليم دلالة كلّ واحد منها على حجّيّة الخبر إنّما تدلّ ـ بعد تقييد المطلق منها الشامل لخبر العادل وغيره، بمنطوق آية النبأ[1] ـ على حجّيّة خبر العادل الواقعيّ، أو من أخبر عدل واقعيّ بعدالته، بل يمكن انصراف المفهوم بحكم الغلبة، وشهادة التعليل بمخافة الوقوع في الندم إلى صورة إفادة خبر العادل الظنّ الإطمينانيّ بالصدق، كما هو الغالب مع القطع بالعدالة، فيصير حاصل مدلول الآيات اعتبار خبر العادل الواقعيّ بشرط إفادة الظنّ الاطمينانيّ وهو المعبّر عنه بالوثوق.

نعم، لو لم نقل بدلالة آية النبأ من جهة عدم المفهوم لها، اقتصر على منصرف سائر الآيات وهو الخبر المفيد الموثوق وإن لم يكن المخبر عادلاً[2].

ٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْفَٰسِقِينَ

التوبة/٨٠.

١ـ الحجرات/٦.

٢ـ فرائد الأصول، ص١٣٤؛ الطبعة الحجريّة، ص٨٢.

مفهوم العدد

هداية: الأقوى وفاقاً لجمع كثير من أصحابنا ومخالفينا، أنّه لامفهوم في العدد، بل وادّعى بعضهم وفاق أصحابنا فيه، وحكي القول بالإثبات مطلقاً ولم نعرف قائله. وفصّل جماعة منهم الآمديّ في ذلك، فقال على ما حكي عنه[1]: إنّ الحكم إذا قيّد بعدد مخصوص، فمنه ما يدلّ على ثبوت ذلك الحكم في ما زاد على ذلك العدد بالطريق الأولى، كما لو حرّم اللّه جلد الزاني بمائة، وقال: إذا بلغ الماء قلّتين لم يحمل خبثاً، ومنه مالايدلّ على ثبوت الحكم في ما زاد عليه بالطريق الأولى، وذلك كما إذا أوجب جلد الزاني بمائة، أو أباحه؛ فإنّه مسكوت عنه مختلف في دلالته على نفي الوجوب والإباحة في ما زاد متّفق على أنّ حكم ما نقص كحكم المائة، لدخوله تحتها، لكن لا مع الاقتصار، فاختار في الأوّل الدلا لة، وفي الثاني العدم.

وفصّل بعضهم بين ما وقع جواباً عن المقيّد ـ كأن يقول: نعم في جواب هل أجلّد الزاني ثمانين، فلايفيد لظهور كون الفائدة فيه غير المفهوم ـ وبين ما إذا وقع جواباً عن المطلق فمع عدم ظهور فائدة غير المفهوم؛ فإنّه لابدّ من حمله على المفهوم لئلاّ يلزم العراء عنها، والظاهر أنّ شيئاً من القولين ليس بتفصيل في المقام.

أمّا الأوّل: فلأنّ البحث في المقام إنّما هو في أنّ التقييد بالعدد الخاصّ، هل يستلزم نفي الحكم عمّا فوقه وعمّا دونه أولا؟ وما حكم فيه بالدلالة لاربط له بهذه المسألة، بل اختار مشاركة الفوق لما تحته بمفهوم الموافقة في تلك الموارد، وما اختار فيه العدم، إن حملناه على عدم الدلالة على المشاركة بقرينة الإثبات فعدم كونه مرتبطاً بالمقام ظاهر، وإلاّ كان من النافين مطلقاً حيث إنّ اختياره الدلالة على المشاركة لا ينافي عدم الدلالة على النفي، بل يؤكّده.

١ـ الإحكام في أصول الأحكام، ج٢، ص١٠٣.

وأمّا الثاني: فعدم كونه تفصيلاً ظاهر، لنا على ما صرنا إليه ما تقدّم من انتفاء الدلالات الثلاث.

احتجّوا بالعراء عن الفائدة لولاه بقوله ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ: **«لأزيدنّ على السبعين»**[١] بعد نزول قوله تعالى: **﴿إن تستغفر لهم سبعين مرّة فلن يغفر اللّه لهم﴾** وبلزوم تحصيل الحاصل لو كان الحكم ثابتاً لمادون ومازاد، فقوله ـ صل اللّه عليه وآله وسلّم ـ: **«طهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب أن يغسله سبعاً»**[٢]؛ يدلّ على حصوله بها خاصّة.

والجواب أمّا عن الأوّل: فبما مرّ مراراً.

وعن الثاني: فبعدم صحّة الرواية كما يؤيّده سياق الآية؛ فإنّ الظاهر أنّها واردة في مقام الكناية عن الكثرة؛ إذ الظاهر أنّ كلمة «إن» لاتفيد السببيّة، إذ لايعقل أن يكون عدم المغفرة عن الاستغفار ولو مرّة، بل الظاهر أنها هي وصليّة، ومع ذلك يبعد صدور هذا الكلام عن النبيّ ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ، ولو سلّم صحّتها، فلاتفيد في المقام، كما لايخفى.

وأجيب أيضاً: بأنّ ذلك بواسطة مفهوم الشرط، وهو ممّا لامحصّل له؛ لأنّ قضيّة ذلك حصول المغفرة عند عدم الاستغفار مطلقاً لو لم نقل بمفهوم العدد، كما لايخفى.

وأمّا عن الثالث: فبأنّ ذلك إنّما يتمّ إذا وقع العدد، في مقام التحديد كما في الرواية، وهو خارج عن المتنازع فيه. ثمّ على تقدير وروده في مقام التحديد، فالملازمة إنّما تتمّ على تقدير امتناع التخيير بين الأقلّ والأكثر. وممّا ذكر يظهر فساد القول الرابع أيضاً، على تقدير كونه من أقوال المسألة ولاحاجة إلى الإطالة[٣].

١ـ المستدرك، ج٢، ص٦٠٢، الباب ٤٥ من أبواب النجاسات والأوانيّ، ح [٢٨٥١] ٢.

٢ـ المستدرك، ج٢، ص٦٠٢، الباب ٤٥ من أبواب النجاسات والأوانيّ، ح[٢٨٥٣] ٤؛ بحارالأنوار، ج٧٧، ص٦، الباب الأوّل من أبواب المياه وأحكامها.

٣ـ مطارح الأنظار، ص١٩١.

وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا

التوبة/٨٤.

طهارة المخالف

المشهور طهارة المخالف لأهل الحقّ عدا الفِرَق الآتية منهم، للأصل وأدلّة طهارة المسلمين من النصّ والإجماع، بعد ملاحظة ما دلّ على إسلامهم في الظاهر؛ بناءاً على تحديد الإسلام المقابل للإيمان الّذي هو مناط الطهارة دون المرادف له بما عليه الناس من الشهادتين والتزام الصلاة والصيام والحجّ والزكاة وغير ذلك، كما لايخفى على المتتبّع باب الفرق بين الإيمان والإسلام من أصول الكافي[1]... .

واستدلّ الشيخ في التهذيب للمفيد: بأنّ المخالف لأهل الحقّ كافر، فيجب أن يكون حكمه حكم الكفّار، إلاّ ما خرج بالدليل. واستدلّ عليه الحلّيّ بعد اختياره له بقوله تعالى: ﴿**وَلَاتُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَداً**﴾؛ يعني الكفّار والمخالف لأهل الحقّ كافر، بلاخلاف... .

والحاصل: أنّ ثبوت صفة الكفر لهم ممّا لا إشكال فيه ظاهراً كما عرفت من الأصحاب، ويدلّ عليه أخبار متواترة نذكر بعضها تيمّناً وتشريفاً للكتاب، ففي رواية أبي حمزة قال سمعت أبا جعفر ـ عليه السلام ـ يقول: **«إنّ عليّاً ـ صلوات اللّه عليه ـ باب فتحه اللّه، من دخله كان مؤمناً، ومن خرج منه كان كافراً»**[2].

ورواية أبي بصير عن أبي عبداللّه ـ عليه السلام ـ قال: **«قال رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ : طاعة عليّ ـ عليه السلام ـ ذلّ ومعصيته كفر باللّه. قيل يا رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ كيف كان طاعة عليّ ـ عليه السلام ـ ذلاًّ، ومعصيته كفراً باللّه؟ قال: عليّ ـ عليه السلام ـ يحملكم**

١ـ الكافي، ج٢، ص٢٥، باب «أنّ الايمان يشرك الاسلام والاسلام لايشرك الايمان» من كتاب الايمان والكفر.

٢ـ الكافي، ج٢، ص٣٨٨، باب «الكفر» من كتاب الإيمان والكفر، ح١٦.

على الحقّ، فإن أطعتموه ذللتم، وإن عصيتموه كفرتم باللّه عزّوجلّ و...»[1]، إلى غير ذلك ممّا لايطيق مثلي الإحاطة بعشر معشاره، بل ولابقطرة من بحاره، إلاّ أنّ المستفاد من مجموع الأخبار، وكلمات الأخيار أنّ المراد بهذا الكفر المقابل للإيمان الّذي هو أخصّ من الإسلام، وترتّب النجاسة الظاهريّة على الكفر بهذا المعنى ممّا لم يدلّ عليه دليل... .

مفهوم الاسلام والإيمان

وقد عقد ثقة الاسلام في الكافي باباً لذكر الأخبار الدالّة على تغاير الإسلام والإيمان، ولايبعد دعوى تواترها المعنوي.

منها: رواية ابن أبي عمير عن الحكم بن أيمن عن القسم بن الصيرفيّ عن أبي عبداللّه ـ عليه السلام ـ قال: «الإسلام يحقن به الدم، ويؤدّى به الأمانة، ويستحلّ به الفروج، والثواب على الإيمان»[2].

وبمضمونها حسنة فضيل بن يسار[3] وصحيحي أبي الصباح الكنانيّ[4] وحمران ابن أعين[5]، ورواية سفيان السمط عن أبي عبداللّه ـ عليه السلام ـ قال: «الإسلام هو الظاهر الّذي عليه الناس شهادة أن لا إله إلاّ اللّه وأنّ محمداً رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ واقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وحجّ البيت، وصيام شهر رمضان، فهذا الإسلام، والإيمان معرفة هذا الأمر مع هذا، فإن أقرّبها ولم يعرف هذا الأمر كان مسلماً ضالاّ»[6].

ورواية ابن محبوب عن جميل بن صالح عن سماعة عن أبي عبداللّه ـ عليه السلام ـ: «إنّ الإيمان يشارك الإسلام، والإسلام لايشارك الإيمان. قلت: فصفهما لي قال: إنّ الإسلام شهادة أن لا إله إلاّ اللّه والتصديق برسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ به حقنت الدماء، وعليه

١ـ الكافي، ج٢، ص٣٨٨، باب «الكفر» من كتاب الإيمان والفكر، ح١٧.
٢ـ الكافي، ج٢، ص٢٤، باب «أنّ الاسلام يحقن به الدم» من كتاب الإيمان والكفر، ح١.
٣ـ الكافي، ج٢، ص٢٦، باب «أنّ الإيمان يشرك الإسلام» من كتاب الايمان والكفر، ح٣.
٤ـ الكافي، ج٢، ص٢٦، باب «أنّ الإيمان يشرك الإسلام» من كتاب الإيمان والكفر، ح٤.
٥ـ الكافي، ج٢، ص٢٦، باب «أنّ الإيمان يشرك الإسلام» من كتاب الإيمان والكفر، ح٥.
٦ـ الكافي، ج٢، ص٢٤، باب «أنّ الاسلام يحقن به الدم» من كتاب الإيمان والكفر، ح٤، مع اختلاف يسير.

جرت المناكح والمواريث. وعلى ظاهره جماعة الناس، والإيمان الهدى وما يثبت في القلوب من صفة الايمان وما ظهر من العمل به»[١].

وصحيحة حمران بن أعين عن أبي جعفر ـ عليه السلام ـ فيها: **«أنّ الإيمان ما استقرّ في القلب، وأفضى به إلى اللّه تعالى وصدّقه العمل بطاعة اللّه والتسليم لأمره، والإسلام ماظهر من قول أو فعل، وهو الّذي عليه جماعة الناس من الفرق كلّها»**[٢].

وفي رواية زرارة عن أبي جعفر ـ عليه السلام ـ المرويّة عن باب ارتداد الصحابة. وفيها قوله ـ عليه السلام ـ: **«وأمّا من لم يصنع ذلك ودخل فيما دخل فيه الناس على غير علم ولاعداوة لأمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ؛ فإنّ ذلك لايكفره ولايخرجه عن الإسلام إلى الكفر»**[٣]، إلى غير ذلك من الأخبار.

فالحاصل: أنّ المستفاد ممّا يدلّ على أنّ المخالفين منتحلوا الإسلام لعدم أخذ الولاية في مفهومه كالنبوّة... .

إنّ الظاهر من كثير من الأخبار المتقدّمة، وغيرها ممّا ورد في تغاير الإسلام والإيمان أنّ مجرّد إظهار الشهادتين وفعل الصلاة وأخواتها كاف في الإسلام[٤].

مَا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ مِن سَبِيلٍ

التوبة/٩١.

حكم ضمان مال الطفل على الوليّ العامل

ثمّ إنّ الظاهر عدم الضمان على الوليّ، خلافاً للمحكيّ عن ظاهر جماعة؛ لإطلاق غير واحد من الأخبار في ضمان العامل بمال اليتيم. ويحمل على صورة التقصير، أو

١ـ الكافي، ج٢، ص٢٥، باب «أن الإيمان يشرك الاسلام والإسلام لايشرك الايمان»، من كتاب الإيمان والكفر، ح١، وفيه: «من صفة الإسلام».

٢ـ الكافي، ج٢، ص٢٦، باب «أنّ الايمان يشرك الإسلام والإسلام لايشرك الايمان» من كتاب الإيمان والكفر، ح٥.

٣ـ الكافي، ج٨، ص٢٩٥، كتاب الروضة، ح٤٥٤.

٤ـ كتاب الطهارة، ص٣٥١.

صورة التقصير، أو على غير الوليّ، لعموم قوله تعالى: ﴿مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِن سَبِيلٍ﴾؛ ولرواية أبي الربيع المصرّحة بعدم الضمان إذا كان العامل ناظراً للصغير، و جواز جعل الربح بينهما[1]. ومن هنا يظهر أيضاً جواز أخذ الأجرة؛ لصريح الرواية بجواز المضاربة[2].

[انظر: بحوث حول القرآن وعلومه، حول العمل بظواهر الكتاب.]

خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا

التوبة/١٠٣.

المتولّي لإخراج الزكاة

مسألة: المتولّي لإخراج الزكاة إلى مصارفها، اثنان: المالك، وفي حكمه نائبه وكيلاً أو وليّاً أو وصيّاً، والإمام، وينوب عنه الساعي.

أمّا المالك ونوّابه، فلا خلاف في جواز تولّيهم في الجملة، خلافاً للمفيد[3] والحلبي[4] فأوجبا الدفع إلى الإمام مع الحضور، وإلى الفقيه مع الغيبة... .

واستدلّ للمفيد بقوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ﴾؛ فإنّ وجوب الأخذ يستلزم وجوب الدفع، وأُجيب عنه[5] بوجوه:

منها: عدم دلالته على كون الصدقة من الزكاة؛ لجواز إرجاعه إلى المال الّذي أخرجوه من أموالهم كفّارة لتخلّفهم عن رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ ، وهم الآخرون المرجون لأمر اللّه ـ كما في سابق الآية ـ.

١ـ الوسائل، ج٦، ص٥٨، الباب ٢ من أبواب من تجب عليه الزكاة، ح٦.
٢ـ كتاب الزكاة (كتاب الطهارة)، ص٤٧١؛ طبعة المؤتمر، ص٨٥، المسألة: ٢.
٣ـ المقنعة، ص٢٥٢.
٤ـ الكافي في الفقه، ص١٧٢.
٥ـ انظر: المختلف، ص١٨٧؛ الجواهر، ج١٥، ص٤١٨.

وفيه: أنّ التخصيص لاوجه له مع عدم المخصّص؛ فلعلّ الآية عامّة لكلّ صدقة تطهّرهم، ويشهد لعمومها للزكاة أو اختصاصها بها استدلال العلماء على رجحان الدعاء للمزكّي بقوله تعالى: ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ﴾؛ ويؤيّده ما ورد عنه ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ : «أمرت أن آخذ الصدقة من أغنيائكم وأدفع إلى فقرائكم»[1].

وبما ذكرنا يندفع أيضاً احتمال عود الضمير إلى خصوص الممتنعين.

ومنها: إنّ وجوب الأخذ لا يستلزم وجوب الدفع ابتداءً، وإن فهم من الخارج وجوب الدفع بعد المطالبة كما يفهم من الأمر بالأمر بإيجاد فعل، مع أنّ الأخبار في جواز تولّي المالك للإخراج فوق حدّ الإحصاء. وتخصيصها بزمان قصور أيدي الأئمّة ـ عليهم السلام ـ، كما هو مورد تلك الأخبار وإن أمكن، سيّما بقرينة المرسل: «قال: أربعة إلى الولات... وعدّ منها: الصدقات»[2]؛ إلاّ أنّه يحتاج إلى دليل، وإلاّ فمجرّد ذلك لايوجب التخصيص، مع أنّ أكثرها يأبى عن هذا التخصيص.

وكيف كان فلو طلبها النبيّ ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ أو الإمام ـ عليه السلام ـ وجب الدفع إليه؛ لحرمة عصيانهما حتّى فيما لايتعلّق بالواجبات الإلهيّة؛ لعموم أدلّة إطاعة الرسول وأولي الأمر[3]، وقوله تعالي: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾[4]، وما دلّ على حرمة إيذائه[5][6].

حكم إعطاء الصدقات الواجبة للهاشميّ

ثمّ إنّ المتيقّن من الصدقات المحرّمة هي الزكاة المفروضة، وهل يلحق بها

١ـ انظر: سنن البيهقيّ، ج٧، ص ٨، كتاب الصدقات.

٢ـ دعائم الإسلام، ج١، ص٢٦٣ هكذا: وعن ابن عمر انه قال: أربعة إلى السلطان: الزكاة والجمعة والفيء والحدود.

٣ـ النساء/٥٩ ؛ الكافي، ج١، ص١٨٥، باب «فرض طاعة الأئمّة» من كتاب الحجّة.

٤ـ النور/٦٣.

٥ـ التوبة/٦١.

٦ـ كتاب الزكاة (كتاب الطهارة)، ص٥١٢؛ طبعة المؤتمر، ص ٣٥٤، المسألة: ٤٢.

مطلق الواجبة من الصدقات كالكفّارات والهدي؟ أو بالعرض كالصدقة المنذورة والموصى بها؟ قولان:

من عموم كثير من الأخبار تحريم أصالة الصدقة، أو خصوص المفروضة والواجبة، وخصوص مرفوعة أحمد بن محمّد الواردة في تقسيم الخمس، العاطفة فيه الصدقة على الزكاة في التحريم[١]؛ مضافاً إلى إطلاقات معاقد الإجماعات.

ومن انصراف الصدقة المفروضة ـ سيّما المقيّدة بكونها مطهّرة للمال، أو المعلّلة بأنّها أوساخ الناس ـ بما فرضها اللّه للتطهير في قوله تعالى: **﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾**؛ ففي رواية زيد الشحام عن الصادق ـ عليه السلام ـ: «قال: سألته عن الصدقة التي حرمت عليهم؟ قال: **هي الصدقة المفروضة المطهّرة للمال**»[٢] ـ[٣].

﴿وَءَاخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ ٱللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾

التوبة/١٠٦.

التعبد بالظّن لغير المتمكن من العلم

والكلام فيه تارةً: في تحقّق موضوعه في الخارج، وأخرى: في أنّه يجب عليه مع اليأس من العلم تحصيل الظنّ أم لا؟ وثالثةً: في حكمه الوضعيّ قبل الظنّ وبعده... .

وأمّا الثالث: فإن لم يقرّ في الظاهر بما هو مناط الإسلام، فالظاهر كفره. وإن أقرّ به مع العلم بأنّه شاكّ باطناً، فالظاهر عدم إسلامه؛ بناءاً على أنّ الإقرار الظاهري مشروط باحتمال اعتقاده لما يقرّبه.

١ـ الوسائل، ج٦، ص٣٥٩، الباب الأوّل، من أبواب قسمة الخمس، ح٩.

٢ـ نقله في الجواهر، ج١٥، ص٤١٢.

٣ـ كتاب الزكاة (كتاب الطهارة)، ص٥١١؛ طبعة المؤتمر، ص٣٥٠.

مثل رواية محمّد بن مسلم، قال: «سأل أبوبصير أبا عبدالله ـ عليه السلام ـ قال: ما تقول فيمن شكّ في الله؟ قال: **كافر، يا أبا محمّد** قال: **فشكّ في رسول الله** ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ؟ قال ـ عليه السلام ـ: **كافر**. ثمّ التفت إلى زرارة، فقال: **إنّما يكفر إذا جحد**»[١].

وفي رواية أخرى. «**لو أنّ النّاس إذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا**»[٢].

ثمّ إنّ جحود الشاكّ يحتمل أن يراد به إظهار عدم الثبوت وإنكار التديّن به لأجل عدم الثبوت، ويحتمل أن يراد به الإنكار الصوريّ على سبيل الجزم. وعلى التقديرين، فظاهرها أنّ المقرّ ظاهراً، الشاكّ باطناً الغير المظهر لشكّه، غير كافر.

ويؤيّد هذا رواية زرارة الواردة في تفسير قوله تعالى: ﴿**وآخَرُونَ مُرْجَوْنَ لأمْرِ اللّه**﴾، عن أبي جعفر ـ عليه السلام ـ قال ـ عليه السلام ـ: «**قوم كانوا مشركين، فقتلوا مثلَ حمزة وجعفر وأشباههما من المؤمنين، ثمّ إنّهم دخلوا في الإسلام فوحّدوا الله وتركوا الشّرك، ولم يعرفوا الإيمان بقلوبهم فيكونوا مؤمنين فيجب لهم الحسنى، ولم يكونوا على جحودهم فيكفروا فيجب لهم النار، فهم على تلك الحالة، إمّا يعذّبهم وإمّا يتوب عليهم**»[٣]. وقريب منها غيرها[٤].

فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَن يَتَطَهَّرُوا

التوبة/١٠٨.

[انظر: سورة البقرة، آية ٢٢٢، في أحكام الخلوة.]

١ـ الكافي، ج٢، ص٣٩٩، باب «الشكّ» من كتاب الإيمان والكفر، ح٣.

٢ـ الكافي، ج٢، ص٣٨٨، باب «الكفر» من كتاب الإيمان والكفر، ح١٩، وفي الرواية: «**لو أنّ العباد**».

٣ـ الكافي، ج٢، ص٤٠٧، باب «المرجون لامر الله» من كتاب الإيمان والكفر، ح١.

٤ـ فرائد الأصول، ص٢٨٤؛ الطبعة الحجريّة، ص١٧٦.

﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَىٰهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾

التوبة/١١٥.

[انظر: سورة الطلاق،آية ٧، حول أصالة البرائة في الشبهة التحريميّة.]

﴿مَا كَانَ لِأَهْلِ ٱلْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُم مِّنَ ٱلْأَعْرَابِ﴾

التوبة/١٢٠.

[انظر: سورة النور، آية ٥٢، في ترتّب الثواب على الواجب الغيريّ.]

﴿وَلَا يُنفِقُونَ نَفَقَةً صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً وَلَا يَقْطَعُونَ﴾

التوبة/١٢١.

[انظر: سورة النور، آية٥٢، في ترتّب الثواب على الواجب الغيريّ.]

﴿وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا۟ كَآفَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾

التوبة/١٢٢.

حجّية خبر الواحد

ومن: جملة الآيات: قوله تعالى في سورة البراءة: ﴿فَلَوْ لانَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنهُمْ طائِفَةٌ لِيَتفَقَّهُوا فى الدّين وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إذا رَجَعُوا إلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾؛ دلّت على وجوب الحذر عند إنذار المنذرين من دون إعتبار إفادة خبرهم العلم لتواتر أو قرينة، فيثبت وجوب العمل بخبر الواحد.

أمّا وجوب الحذر، فمن وجهين:

أحدهما: أنّ لفظة ﴿لعل﴾ بعد انسلاخها عن معنى الترجّي ظاهرة في كون

مدخولها محبوباً للمتكلّم. وإذا تحقّق حسن الحذر ثبت وجوبه، إمّا لما ذكره في المعالم[١]: من أنّه لامعنى لندب الحذر؛ إذ مع قيام المقتضي يجب ومع عدمه لايحسن. وإمّا لأنّ رجحان العمل بخبر الواحد مستلزم لوجوبه بالإجماع المركّب؛ لأنّ كلّ من أجازه فقد أوجبه.

الثاني: أنّ ظاهر الآية وجوب الإنذار، لوقوعه غاية للنفر الواجب بمقتضى كلمة ﴿لولا﴾، فاذا وجب الإنذار أفاد وجوب الحذر لوجهين:

أحدهما: وقوعه غاية للواجب، فإنّ الغاية المترتّبة على فعل الواجب ممّا لايرضى الآمر بانتفائه، سواء كان من الأفعال المتعلّقة للتكليف أم لا، كما في قولك: «تُب لَعَلَّكَ تُفْلِحُ، وأَسلِم لَعَلَّـكَ تَدخُلُ الجَنَّـةَ»، وقوله تعالى: ﴿فَقُو لا لَهُ قَوْلاً لَيِّناً لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أوْ يَخْشى﴾[٢].

الثاني: أنّه إذا وجب الإنذار ثبت وجوب القبول وإلاّ لغى الإنذار.

ونظير ذلك ما تمسّك به في المسالك على وجوب قبول قول المرأة وتصديقها في العدّة، من قوله تعالى: ﴿ولايَحِلُّ لَهُنَّ أن يكْتُمْنَ ما خَلَقَ اللّهُ في أرْحامِهِنّ﴾[٣]، فاستدلّ بتحريم الكتمان و وجوب الإظهار عليهنّ على قبول قولهنّ بالنسبة إلى ما في الأرحام[٤].

فإن قلت: المراد بالنفر النفر إلى الجهاد، كما يظهر من صدر الآية، وهو قوله تعالى: ﴿وَما كانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كافّةً﴾، ومن المعلوم أنّ النفر إلى الجهاد ليس للتفقّه والإنذار. نعم، ربّما يترتّبان عليه، بناءاً على ماقيل: من أنّ المراد حصول البصيرة في الدين من مشاهدة آيات اللّه وظهور أوليائه على أعدائه وسائر ما يتّفق في حرب المسلمين مع الكفّار من آيات عظمة اللّه وحكمته، فيخبروا بذلك عند رجوعهم إلى

١ـ معالم الدين، ص١٨٩.

٢ـ طه/٤٤.

٣ـ البقرة/٢٢٨.

٤ـ المسالك، ج٢، ص٣١.

الفرقة المتخلّفة الباقية في المدينة، فالتفقّه والإنذار من قبيل الفائدة لا الغاية حتى يجب بوجوب ذيها.

قلت: أوّلاً، إنّه ليس في صدر الآية دلالة على أنّ المراد النفر إلى الجهاد، وذكر الآية في آيات الجهاد لايدلّ على ذلك.

وثانياً، لو سلّم أنّ المراد النفرُ إلى الجهاد، لكن لايتعيّن أن يكون النفر من كلّ قوم طائفة لأجل مجرّد الجهاد، بل لو كان لمحض الجهاد لم يتعيّن أن ينفر من كلّ قوم طائفة، فيمكن أن يكون التفقّه غاية لإيجاب النفر على كلّ طائفة من كلّ قوم، لا لإيجاب أصل النفر.

وثالثاً، إنّه قد فسّر الاية بأنّ المراد نهيُ المؤمنين عن نفر جميعهم إلى الجهاد، كما يظهر من قوله: **﴿وَما كانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كافَّةً﴾**، وأمر بعضهم بأن يتخلّفوا عند النبي ـ صلّى اللّه عليه وآله ـ ولايخلوه وحده، فيتعلّموا مسائل حلالهم وحرامهم حتّى ينذروا قومهم النافرين إذا رجعوا إليهم.

والحاصل: أنّ ظهور الآية في وجوب التفقّه والإنذار ممّا لاينكر، فلامحيص عن حمل الآية عليه وإن لزم مخالفة الظاهر في سياق الآية أو بعض ألفاظها.

وممّا يدلّ على ظهور الاية في وجوب التفقّه والإنذار استشهاد الإمام بها على وجوبه في أخبار كثيرة.

منها: ما عن الفضل بن شاذان في علله عن الرضا ـ عليه السلام ـ في حديث، قال: **وإنّما أمِروا بالحجّ لعلّة الوفادةِ إلى اللّه وطلب الزيادة، والخروج من كلّ مااقترف العبد ـ إلى أن قال ـ: مع ما فيه من التفقّه ونقل أخبار الأئمّة ـ عليهم السلام ـ إلى كلّ صفح وناحية. كما قال اللّه عزّوجلّ: ﴿فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ﴾** الآية[1].

ومنها: ما ذكره في ديباجة المعالم[2]، من رواية عليّ بن حمزة، قال: سمعت

١ـ الوسائل، ج١٨، ص٦٩، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، ح٦٥.

٢ـ معالم الدين، ص٢١.

أبا عبدالله ـ عليه السلام ـ يقول: «**تفقّهوا في الدّين، فإنّ من لم يتفقه منكم في الدّين فهو أعرابيّ**[١]، **إنّ الله عزّوجلّ يقول: ﴿ليتفقّهوا في الدّين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلّهم يحذرون﴾**»[٢].

ومنها: ماروّاه في الكافي في باب «مايجب على الناس عند مضيّ الإمام ـ عليه السلام ـ» عن صحيحة يعقوب بن شعيب قال: «قلت لأبي عبدالله ـ عليه السلام ـ: إذا حدث على الإمام حدث كيف يصنع الناس؟ قال: **أين قول الله عزّوجلّ: ﴿فلولا نفر...﴾ قال: هم في عذر ما داموا في الطلب، وهؤلاء الّذين ينتظرونهم في عذر حتّى يرجع إليهم أصحابهم**»[٣].

ومنها: صحيحة عبدالأعلى، قال: «سألت أبا عبدالله ـ عليه السلام ـ عن قول العامّة إنّ رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ قال: **من مات وليس له إمام مات ميتة جاهليّة**، قال: **حقّ والله**. قلت: فإنّ إماماً هلك ورجل بخراسان لايعلم من وصيّه، ولم يسعه ذلك؟ قال: **لايسعه، إنّ الإمام إذا مات وقعت حجّة وصيّه على من هو معه في البلد وحقّ النفر على من ليس بحضرته إذا بلغهم أنّ الله عزّوجلّ يقول: ﴿فلولا نفر من كلّ فرقة منهم طائفة﴾**»[٤].

ومنها: صحيحة محمّد بن مسلم عن أبي عبدالله ـ عليه السلام ـ. وفيها: «قلت: أفيسع الناس إذا مات العالم أن لايعرفوا الّذي بعده؟ فقال: **أمّا أهل هذه البلدة فلا ـ يعني أهل المدينة ـ وأمّا غيرها من البلدان فبقدر مسيرهم، إنّ الله عزّوجلّ يقول: ﴿فلولا نفر من كلّ فرقة منهم طائفة﴾**»[٥].

ومنها: صحيحة البزنطيّ المرويّة في قرب الإسناد عن أبي الحسن الرضا ـ عليه السلام ـ[٦].

ومنها: رواية عبد المؤمن الأنصاري الواردة في جواب من سأل عن قوله ـ صلّى

١ـ الأعرابيّ منسوب إلى الأعراب ولا واحد له. والمراد: الّذين يسكنون البادية ولايتعلّمون الأحكام الشرعيّة.
٢ـ الكافي، ج١، ص٣١، باب «فرض العلم ووجوب طلبه والحثّ عليه» من كتاب فضل العلم، ح٦.
٣ـ الكافي، ج١، ص٣٧٨، باب «ما يجب على الناس عند مضيّ الامام» من كتاب الحجّة، ح١.
٤ـ الكافي، ج١، ص٣٧٨، باب «مايجب على الناس عند مضيّ الإمام» من كتاب الحجّة، ح٢.
٥ـ الكافي، ج١، ص٣٧٩، باب «مايجب على الناس عند مضيّ الإمام» من كتاب الحجّة، ح٣.
٦ـ قرب الاسناد، ص٣٤٨، ح١٢٦٠.

الله عليه وآله ـ: «إختلاف أمّتي رحمة. قال: **إذا كان اختلافهم رحمة فاتّفاقهم عذاب! ليس هذا يراد، إنّما يراد الإختلاف في طلب العلم، على ما قال الله عزّوجلّ: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ﴾**»[١]، الحديث منقول بالمعنى، ولايحضرني ألفاظه.

وجميع هذا هو السرّ في استدلال أصحابنا بالآية الشريفة على وجوب تحصيل العلم وكونه كفائيّاً.

هذا غاية ما قيل ويقال في توجيه الاستدلال بالآية الشريفة.

لكنّ الإنصاف: عدم جواز الاستدلال بها من وجوه:

الأوّل: أنّه لايستفاد من الكلام إلاّ مطلوبيّة الحذر عقيب الإنذار بما يتفقّهون في الجملة، لكن ليس فيها إطلاق وجوب الحذر؛ بل يمكن أن يتوقّف وجوبه على حصول العلم، فالمعنى: لعلّه يحصل لهم العلم فيحذروا، فالآية مسوقة لبيان مطلوبيّة الإنذار بما يتفقّهون ومطلوبيّة العمل من المنذرين بما أنذروا، وهذا لاينافي اعتبار العلم في العمل؛ ولهذا صحّ ذلك فيما يطلب فيه العلم، فليس في هذه الآية تخصيص للأدلّة الناهية عن العمل بما لم يعلم؛ ولذا استشهد الإمام ـ عليه السلام ـ فيما سمعت من الأخبار المتقدّمة، على وجوب النفر في معرفة الإمام ـ عليه السلام ـ وإنذار النافرين للمتخلّفين مع أنّ الإمامة لاتثبت إلاّ بالعلم.

الثاني: أنّ التفقّه الواجب ليس إلاّ معرفة الأمور الواقعيّة من الدين، فالإنذار الواجب هو الإنذار بهذه الأمور المتفقّه فيها، فالحذر لايجب إلاّ عقيب الإنذار بها، فإذا لم يعرف المنذر ـ بالفتح ـ أنّ الإنذار هل وقع بالأمور الدينيّة الواقعيّة، أو بغيرها خطاءاً أو تعمّداً من المنذر ـ بالكسر ـ لم يجب الحذر حينئذ، فانحصر وجوب الحذر فيما إذا علم المنذر صدق المنذر في إنذاره بالأحكام الواقعيّة، فهو نظير قول القائل: أخبر فلاناً بأوامري لعلّه يمتثلها.

فهذه الآية نظير ما ورد من الأمر بنقل الروايات، فإنّ المقصود من هذا الكلام

١ـ بحارالأنوار، ج١، ص٢٢٧، الباب ٧ من أبواب العلم وآدابه وأنواعه وأحكامه، ح١٩، مع اختلاف في التعبير.

ليس إلاّ وجوب العمل بالأمور الواقعيّة، لاوجوب تصديقه فيما يحكي ولو لم يعلم مطابقته للواقع، ولايعدّ هذا ضابطاً لوجوب العمل بالخبر الظنّي الصادر من المخاطب في الأمر الكذائي.

ونظيره جميع ما ورد من بيان الحقّ للناس ووجوب تبليغه إليهم، فإنّ المقصود منه اهتداء الناس إلى الحقّ الواقعيّ، لا إنشاء حكم ظاهريّ لهم بقبول كلّ مايخبرون به وإن لم يعلم مطابقته للواقع.

ثمّ الفرق بين هذا الإيراد وسابقه: أنّ هذا الإيراد مبنيّ على أنّ الآية ناطقة باختصاص مقصود المتكلّم بالحذر عن الأمور الواقعيّة المستلزم لعدم وجوبه، إلاّ بعد إحراز كون الإنذار متعلّقاً بالحكم الواقعيّ. وأمّا الإيراد السابق، فهو مبنيّ على سكوت الآية عن التعرّض لكون الحذر واجباً على الإطلاق أو بشرط حصول العلم.

الثالث: لو سلّمنا دلالة الآية على وجوب الحذر مطلقاً عند إنذار المنذرين ولو لم يفد العلم، لكن لاتدلّ على وجوب العمل بالخبر من حيث إنّه خبر؛ لأنّ الإنذار هو الإبلاغ مع التخويف، فإنشاء التخويف مأخوذ فيه، والحذر هو التخوّف الحاصل عقيب هذا التخويف الداعي إلى العمل بمقتضاه فعلاً. ومن المعلوم، أنّ التخويف لايجب إلاّ على الوعّاظ في مقام الإيعاد على الأمور التي يعلم المخاطبون بحكمها من الوجوب والحرمة، كما يوعد على شرب الخمر وفعل الزنا وترك الصلاة، أو على المرشدين في مقام إرشاد الجهّال، فالتخوّف لايجب إلاّ على المتّعظ والمسترشد. ومن المعلوم أنّ تصديق الحاكي فيما يحكيه من لفظ الخبر الّذي هو محلّ الكلام خارج عن الأمرين.

توضيح ذلك: أنّ المنذر إمّا أن ينذر ويخوّف على وجه الإفتاء ونقل ما هو مدلول الخبر باجتهاده، وإمّا أن ينذر ويخوّف بلفظ الخبر حاكياً له عن الحجّة.

فالأوّل: كأن يقول: يا أيّها الناس! اتّقوا اللّه في شرب العصير، فإنّ شربه يوجب المؤاخذة. والثاني: كأن يقول في مقام التخويف: قال الإمام ـ عليه السلام ـ: من

شرب العصير فكأنّما شرب الخمر.

أمّا الإنذار على الوجه الأوّل، فلايجب الحذر عقيبه إلاّ على المقلّدين لهذا المفتي. وأمّا الثاني، فله جهتان: إحداهما جهة تخويف وإيعاد، والثانية جهة حكاية قول الإمام عليه السلام.

ومن المعلوم أنّ الجهة الأولى ترجع إلى الاجتهاد في معنى الحكاية، فهي ليست حجّة إلاّ على من هو مقلّد له، إذ هو الّذي يجب عليه التخوّف عند تخويفه.

وأمّا الجهة الثانية فهي التي تنفع المجتهد الآخر الّذي يسمع منه هذه الحكاية، لكن وظيفته مجرّد تصديقه في صدور هذا الكلام عن الإمام ـ عليه السلام ـ. وأمّا أنّ مدلوله متضمّن لما يوجب التحريم الموجب للخوف، أو الكراهة، فهو ممّا ليس فهم المنذر حجّة فيه بالنسبة إلى هذا المجتهد.

فالآية الدالّة على وجوب التخوّف عند تخويف المنذرين مختصّة بمن يجب عليه اتّباع المنذر في مضمون الحكاية وهو المقلّد له؛ للإجماع على أنّه لايجب على المجتهد التخوّف عند إنذار غيره. إنّما الكلام في أنّه هل يجب عليه تصديق غيره في الألفاظ، والأصوات التي يحكيها عن المعصوم عليه السلام أم لا؟ والآية لاتدلّ على وجوب ذلك على من لايجب عليه التخوّف عند التخويف.

فالحقّ: أنّ الاستدلال بالآية على وجوب الإجتهاد كفاية ووجوب التقليد على العوامّ أولى من الاستدلال بها على وجوب العمل بالخبر.

وذكر شيخنا البهائي ـ قدّس سرّه ـ في أوّل أربعينه:

«أنّ الاستدلال بالنبويّ المشهور: **«من حَفِظَ عَلَى أمّتي أربعين حديثاً بعثه الله يومَ القيامة فقيهاً عالماً»**[1] على حجّيّة الخبر لايقصر عن الاستدلال عليها بهذه الآية»[2].

وكأنّ فيه إشارة إلى ضعف الاستدلال بها؛ لأنّ الاستدلال بالحديث المذكور ضعيف جدّاً، كما سيجيء إن شاء الله عند ذكر الأخبار.

١ـ الكافي، ج١، ص٤٩، باب النوادر من كتاب فضل العلم، ح٧.

٢ـ الأربعين، ص١١.

هذا، ولكن ظاهر الرواية المتقدّمة عن علل الفضل يدفع هذا الإيراد، لكنّها من الآحاد، فلاينفع في صرف الآية من ظاهرها في مسألة حجيّة الآحاد مع إمكان منع دلالتها على المدّعى؛ لأنّ الغالب تعدّد من يخرج إلى الحجّ من كلّ صُقع، بحيث يكون الغالب حصول القطع من حكايتهم لحكم اللّه الواقعيّ عن الإمام ـ عليه السلام ـ وحينئذ، فيجب الحذر عقيب إنذارهم، فإطلاق الرواية منزّل على الغالب[1].

الشبهة الحكميّة

وأمّا البراءة: فإن كان الشكّ الموجب للرجوع إليها من جهة الشبهة في الموضوع، فقد تقدّم أنّها غير مشروطة بالفحص عن الدليل المزيل لها، وإن كان من جهة الشبهة في الحكم الشرعيّ، فالتحقيق أنّه ليس لها إلاّ شرط واحد؛ وهو الفحص عن الأدلّة الشرعيّة.

والكلام يقع تارة في أصل الفحص وأخرى في مقداره.

أمّا وجوب أصل الفحص و حاصله عدم معذوريّة الجاهل المقصّر في التعلّم، فيدلّ عليه وجوه:

الأوّل: الإجماع القطعيّ على عدم جواز العمل بأصل البراءة قبل استفراغ الوسع في الأدلّة.

الثاني: الأدلّة الدالّة على وجوب تحصيل العلم، مثل آيتي النفر للتفقّه وسؤال أهل الذكر[2]، والأخبار الدالّة على وجوب تحصيل العلم، وتحصيل التفقّه والذمّ على ترك السؤال.

الثالث: ما دلّ على مؤاخذة الجهّال والذمّ بفعل المعاصي المجهولة المستلزم لوجوب تحصيل العلم، لحكم العقل بوجوب التحرّز عن مضرّة العقاب.

مثل قوله ـ صلّى اللّه عليه وآله ـ فيمن غسل مجدوراً أصابته جنابة، فكزّ، فمات:

١ـ فرائد الأصول، ص١٢٧؛ الطبعة الحجريّة، ص٧٨.

٢ـ الأنبياء/٧؛ النحل/٤٣.

«قتلوه. قتلهم الله. ألاّ سألوا، ألاّ يمّموه»[١].

وقوله ـ صلّى اللّه عليه وآله ـ لمن أطال الجلوس في بيت الخلاء لاستماع الغناء: «ما كان أسوء حالك لومتّ على هذه الحالة»؛ ثمّ أمره بالتوبة وغسلها[٢].

وما ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبالِغَةُ﴾[٣]، من أنّه: «يقال للعبد يوم القيامة هَل علمت. فإن قال: نعم، قيل: فهلاّ عملت. وإن قال: لا، قيل له، هلاّ تعلّمت حتّى تعمل»[٤].

وما رواه القمّي في تفسير قوله تعالى: ﴿الَّذينَ تَوَفّيهُمُ الْمَلائِكَةُ ظالِمِي أنْفُسِهِمْ﴾[٥]: «نزلت فيمن اعتزل عن أميرالمؤمنين ـ عليه السلام ـ ولم يقاتل معه. ﴿قالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قالُوا كُنّا مُسْتَضْعَفِينَ في الأرْضِ﴾ أي لم نعلم من الحقّ، فقال اللّه تعالى: ﴿ألَمْ تَكُنْ أرْضُ اللّهِ واسِعَةً فَتُهاجِرُوا فِيها﴾[٦]؛ أي دين اللّه وكتابه واضحاً متّسعاً، فتنظروا فيه، فترشدوا و تهتدوا به سبيل الحقّ»[٧]ـ[٨].

تقليد الأعلم

وإن كان أحدهما أعلم، فإن اختلفوا في الفتوى تعيّن العمل بقول الأعلم على المشهور، بل لم يحكى الخلاف فيه عن معروف، وإن تأمّل فيه، أو في دليله بعض المعاصرين... . ويدلّ عليه مقبولة عمربن حنظلة[٩] ورواية داود بن الحصين[١٠] ورواية موسى بن أكيل[١١]، مضافاً إلى بناء العقلاء على ترجيح الأعلم من أهل الخبرة

١ـ الكافي، ج٣، ص٦٨، باب «الكسير والمجدور ومن به الجراحات...» من كتاب الطهارة؛ الوافي، ج٦، ص٥٤٩.

٢ـ المستدرك، ج٢، ص٥١٣، الباب ١٢ من أبواب الأغسال المسنونة، ح٢.

٣ـ الأنعام/١٤٩.

٤ـ الأمالي للشيخ الطوسي، ص٩، مع اختلاف في التعبير؛ الصافي، ج٢، ص١٦٩.

٥ـ النساء/٩٧.

٦ـ النساء/٩٧.

٧ـ تفسير القمّي، ج١، ص١٤٩.

٨ـ فرائد الأصول، ص٥١٠؛ الطبعة الحجريّة، ص٣٠٠.

٩ـ الوسائل، ج١٨، ص١٣٦، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح[٣٣٤١٧] ١.

١٠ـ الوسائل، ج٢٧، ص١١٣، الباب ٩من أبواب صفات القاضي، ح[٣٣٣٥٣] ٢٠.

١١ـ الوسائل، ج٢٧، ص١٢٣، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح[٣٣٣٧٨] ٤٥.

في كلّ مقام من المقامات الشرعيّة والعرفيّة، فلاحظ.

وقد يورد على [الجميع]... وأمّا بناء العقلاء فهو مسلّم في ما إذا كان من قبيل الأمارات التي يؤخذ فيها عند التعارض بأقواها، وحيث كان التقليد عندهم من هذا القبيل كان عملهم فيه على الترجيح بالقوّة، وكونه كذلك عند الشكّ ممنوع، بل الظاهر أنّ الرجوع إلى أهل الخبرة عند العرف من قبيل الأمارات، حيث يرجعون فيه عند التعارض إلى الأعلم، وعند الشارع من قبيل البيّنة التي هي من الأسباب ولاترجع فيه عند التعارض إلى الأقوى، وحينئذ، فالتقليد وإن كان عند العقلاء من باب الأمارات لأنّه من قبيل الرجوع إلى أهل الخبرة، إلاّ أنّه لايبعد أن يكون عند المشهور من باب البيّنة كالرجوع إلى أهل الخبرة في الموضوعات... .

وأمّا الجواب عمّا أورد على بناء العقلاء: فبأنّ الظاهر من أدلّة التقليد من الكتاب، والسنّة، والإجماع، والعقل كونه من باب الأمارات.

أمّا الكتاب: فلأنّ أمر المقلّدين بالسؤال والحذر، وأمر المجتهدين بالتفقّه والإنذار، يدلّ على أنّ المقصود وصول المقلّد وإيصاله إلى الواقع من أوامر اللّه ونواهيه.

أمّا الأخبار: فظاهرها وجوب أخذ معالم الدين، فيكون المقصود أيضاً الوصول إليها.

وأمّا الإجماع: فالعمدة منه هو العمليّ الثابت باستقرار السيرة، واستمرارها على ذلك من زمان الأئمّة ـ صلوات اللّه عليهم ـ إلى زماننا هذا، ومعلوم أنّ رجوع الناس من جهة قصد الوصول إلى الواقع.

وأمّا العقل: فدلالته على كونه من باب الأمارة الكاشفة عن الواقع أوضح من الكلّ، فالمستفاد من أدلّة التقليد بأسرها أنّه مطلوب لمجرّد التوصّل به إلى الواقع؛ لكونه أقرب الطرق بعد العلم. ومثل هذا يصار عند تعارض فردين منه إلى الأقوى باتّفاق العقلاء، وإجماع العلماء على ما يظهر منهم في تعارض الأمارات

عند المجتهد.

هذا، مع أنّه لو شكّ في كون التقليد من باب أمارات المجتهد، أو من باب البيّنة، وجب المعاملة معه معاملة الأمارات أخذاً بالقدر المتيقّن، بل الأصل في تعارض ما كان من قبيل الأسباب العمل بما يحتمل كونه راجحاً في نظر الشارع، وعدم إعمال الترجيح بقوّة الظنّ في تعارض البيّنتين لو ثبت، فإنّما هو بالإجماع، وهذا، وإن كان راجعاً إلى الاستناد إلى الأصل لا دليل مستقلّ آخر، إلاّ أنّه يكفي في المقام ولو لم يكن ما عداه، لعدم ما يتمسّك به للتخيير بين الأعلم وغيره الّذي قوّاه بعض متأخّري المتأخرين عدا استصحاب التخيير الثابت للمقلّد في بعض الفروض المتعدّي منه إلى غيره، بالإجماع المركّب، وإطلاقات الرجوع إلى المجتهد، مثل آيتي السؤال[1] والنفر ومثل قوله ـ عجّل الله فرجه ـ في توقيع إسحاق بن يعقوب في مقام تعليل الرجوع إلى رواة الحديث: **«فإنّه حجّتي عليكم»**[2]؛ فإنّه دلّ على أنّ كلّ واحد منهم حجّة... .

لكنّ الّذي يقتضيه الإنصاف: أنّ شيئاً منها لا ينهض للورود على الأصل فضلاً عن معارضة ما تقدّم من الأدلّة الأخر.

أمّا الاستصحاب: فلما مرّ مراراً من أنّ من شروطه القطع ببقاء موضوع الحكم، الّذي تعلّق به الحكم السابق، ولم يعلم أنّ التخيير في الزمان السابق، كان متعلّقاً بالمجتهدين من حيث هما مجتهدان، فإنّه عين المدّعى، بل القائل بتقليد الأعلم يدّعي أنّ التخيير كان متعلّقاً بهما من حيث إنّهما متساويان في العلم.

وقد يعارض هذا الاستصحاب استصحاب تعيّن الأعلم، إذا كان المجتهد منحصراً فيه ثمّ حدّث مجتهد آخر دون الأوّل في العلم، وفيه نظر.

وأمّا الإطلاقات المذكورة، ففيها بعد الغضّ عن النظر في دلالة كثير منها على حجّيّة الفتوى؛ ولذا لم يعوّل بعض الأصحاب في ذلك، إلاّ على الإجماع وقضاء الضرورة أنّ إطلاقهما موهون بوجهين:

١ـ الأنبياء/٧.

٢ـ الوسائل، ج١٨، ص١٠١، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح٩، وفيه: **«فإنّهم حجّتي عليكم»**.

أحدهما: عدم إفادتها، إلاّ لحجّيّة قول المفتي في نفسه لو خلّي وطبعه، كما هو الشأن في دليل حجّيّة كلّ أمارة. وأمّا حكم صورة التعارض، فلابدّ فيه من الرجوع إلى العقل، أو النقل.

الثاني: أنّها بأسرها خطابات شفاهيّة مختصّة بالمشافهين، وإطلاق الحكم بالرجوع في حقّهم، خصوصاً المخاطبين بآيتي النفر والسؤال[1]، محمول على ما هو الغالب في أحوالهم من حصول العلم، أو الإطمئنان لهم بالرجوع مع عدم التفات العوامّ منهم إلى الاختلاف بين المتيقّن في ذلك الزمان، لوضوح المدارك عندهم لكثرة الأخبار المتواترة وإن وجدت في الكتب مودعة بطريق الآحاد مع تمكّنهم مع رفع الاختلاف، إذا اتّفق الرجوع إلى الأئمّة ـ عليهم السلام ـ كما اتّفق في مسائل مختلفة حيث رجعوا فيها إليهم ـ صلوات اللّه عليهم ـ[2].

أحكام التقليد

إنّهم اتّفقوا على أنّ المسألة التي عمل فيها على طبق تقليد صحيح لايجوز أن يقلّد فيها مجتهد آخر في تلك المسألة بالنسبة إلى نفس العمل المتحقّق سابقاً.

ومثّل له بأن يقلّد مجتهداً في جواز الوضوء بالمضاف، فتوضّأ وصلّى به، ثمّ رجع في حكم تلك الصلاة إلى مجتهد آخر، وكذلك لو أوقع معاملة أو عقداً أو إيقاعاً.

وأمّا الأعمال المستقبلة: ففي جواز العدول عن ذلك التقليد بالنسبة إليها قولان: صريح المحقّق، والشهيد الثانيين ـ قدّس سرّهما ـ في الجعفريّة[3]، والمقاصد العليّة[4] تبعاً للمحكيّ عن النهاية، الجواز، وظاهر المحكّي عن التهذيب وشرحه و الذكرى،

١ـ الانبياء/٧.

٢ـ رسالة في الاجتهاد والتقليد، (مجموعة رسائل)، ص٧١.

٣ـ الرسالة الجعفرية (رسائل المحقق الكركي)، ص ٨٠.

٤ـ المقاصد العليّة، ص ٢٩.

العدم. وهو الأظهر؛ لعدم دليل على حجيّة قول المجتهد الثاني في المسألة التي قلّد فيها عدا مايتوهّم من إطلاقات أدلّة التقليد، واستصحاب جواز تقليد المجتهد الثاني، وكلّ ذلك لايصلح مستنداً للجواز، لعدم إطلاق في أدلّة التقليد يشمل من قلّد واستغنى عن الرجوع إلى المجتهد.

أمّا الأدلّة اللّفظيّة:

منها: كالآيات، والروايات، فهي على فرض دلالتها على أصل التقليد مسوقة لبيان حكم الجاهل المتحيّر المحتاج الّذي لم يرجع إلى أحد كالأمر بالرجوع إلى الطبيب، بل ربّما يدّعى، أنّ في بعضها دلالة على عدم جواز العدول إلى غير من أخذ أوّلاً بقوله؛ لأنّه ردّ لقوله[١]؛ ولذا استدلّ به على عدم جواز نقض الحكم بفتوى غير الحاكم، أو حكمه، فتأمّل[٢].

أمّا حكم التقليد، فالمعروف بين أصحابنا جوازه بالمعنى الأعمّ، وينسب إلى بعض أصحابنا القول بالتحريم، ويحكى عن بعض العامّة.

والحقّ هو الأوّل؛ للأدلّة الأربعة: آيتا النفر والسؤال [٣-٤].

اشتراط حياة المجتهد

وينبغي التنبيه على أمور:

الأوّل: أنّه لافرق عندنا وعند المشهور في اشتراط حياة المجتهد بين التقليد الابتدائيّ والاستمراريّ. ولكن حدث لبعض مشايخنا في الأصول كصاحب الفصول[٥] وبعض من يقاربه في الزمان قول بالفصل بينهما، فذهبوا إلى عدم الاشتراط في الثاني، زاعمين أنّه غير مندرج تحت إطلاق كلمات المانعين، ولم نجد

١ـ لعلّ نظره فيما ذكر إلى مقبولة عمر بن حنظلة فلاحظ.

٢ـ رسالة في الاجتهاد والتقليد (مجموعة رسائل)، ص٨٦.

٣ـ الأنبياء/٧.

٤ـ رسالة في الاجتهاد والتقليد (مجموعة رسائل)، ص٤٨.

٥ـ الفصول، ص٤٢٢.

لهذا التفصيل مصرّحاً من الأوائل والأواسط، غير أنّ شارح الوافية نسبه إلى ميل بعض المتأخّرين ثمّ استقربه، بل الظاهر من كلمات الأصحاب ومعاقد الإجماعات عدم الفرق بينهما، كما ستعرف حتّى أنّ سوق كلام صاحب الوافية[١] ممّا يشعر بحداثة ذلك التفصيل الّذي مال إليه بعض المتأخّرين، حيث لم ينسبه إلى أحد من المتقدّمين، مع أنّ بناءه كان على استيفاء الأقوال كما يرشد إليه نقل قول الشيخ سليمان، والعلاّمة الجرجانيّ، والشيخ عليّ بن هلال، بجواز الأخذ من كتب المجتهدين بعد الأخذ بقول الحيّ، أو قول من يحكى عنه، وإن أردت أن يطمئنّ نفسك بصدق كلامنا هذا، فعليك بالمراجعة إلى أدلّة المثبتين والمانعين، تجد بعضها مطلقاً بالنسبة إلى الابتداء والاستدامة، وبعضها مصرّحاً بعدم الفرق بينهما... .

وكيف كان، فالحقّ الّذي لاينبغي الارتياب فيه، هو القول المشهور من عدم الجواز مطلقاً. لنا على ذلك أمران: الأصل، المقرّر فيما تقدّم بوجوه ثلاثة، وإطلاق الإجماعات المزبورة الشاهد على صدقها التتبّع في كتب السلف والخلف على ما سنبيّن من فساد توهّم عدم تناولها للاستمراريّ.

مضافاً إلى بعض الوجوه المتقدّمة، مثل انعقاد الإجماع على خلاف الميّت دون الحيّ، ومثل دوران حجّيّة قول المفتي مدار ظنّه الزايل بالموت على ما اتّضح هناك وغيرهما. كما يظهر بالتأمّل؛ فإنّ هذه الوجوه على فرض تماميّتها شاملة لمحلّ البحث، بل لو سلّم عدم تماميّتها في نفسها، فهي ما تشهد باندراج محلّ البحث تحت قول المانعين؛ لأنّ عموم الحجّيّة، وإطلاقها دليل على عموم المحجوج له.

وللقول بالجواز، أيضاً، وجوه... .

ومنها: ظواهر الآيات والأخبار الدالّة على جواز التقليد؛ فإنّ المستفاد منها ثبوت الحكم المقلّد فيه في زمن المقلّد، إذ لم يشترط في وجوب الحذر، الإنذار، والمدلول عليه بآية النفر بقاء المنذر، ولم يقيّد إطلاق الأمر بالتعويل على أقوال العلماء بصورة بقائهم.

١ـ الوافية، ص٢٩٩ ـ ٣١٧.

وفيه أوّلاً: منع دلالتها على أصل التقليد وسند المنع بالنسبة إلى كلّ واحد منها قد مرّ سابقاً.

وثانياً: منع إطلاقها بالنسبة إلى صورة البقاء وعدمه؛ لأنّ ما عدا آية النفر لايدلّ على وجوب قول العالم، إلاّ من باب الاستلزام العرفي من حيث إنّ الأمر بالسؤال والرجوع إلى العالم لو لم يقصد منه القبول بعد السؤال، لكان لغواً، وهذا الاستلزام أمر معنويّ، لا إطلاق فيه بالنسبة إلى شيء من الأحوال، فضلاً عن حالتي الحياة والموت.

وأمّا آية النفر: فغاية مايفيده ذيله من قوله: ﴿لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ وجوب القبول من المنذرين الأحياء، فإمّا يدلّ على اشتراط وجوب الحذر ببقاء المنذرين، كما نقول نظراً إلى تقدير الحذر مقدار الإنذار القائم بنفس الأحياء فهو المدّعى. أو لايدلّ على شيء من الاشتراط وعدمه، بل على ثبوت الحكم في حال حياتهم في الجملة، فإن كان الأوّل، كانت الآية دليلاً على اشتراط الحياة. وإن كان الثاني، فلابدّ في إثبات الحكم عند تغيّر هذه الحالة من التمسّك بالاستصحاب الّذي قد عرفت جوابه؛ لأنّ احتمال مدخليّة بعض الأحوال في الموضوع ما لم يدفع بالدليل، يكفي في عدم جريانه عند تغيّر تلك الحالة.

الحاصل: أنّ الآية إنّما تدلّ على اشتراط الحياة لو ساكتة عنه، وعلى التقديرين يسقط الاستدلال بالإطلاق.

وثالثاً: أنّها على فرض دلالتها على جواز البقاء مخصّصة بما سمعت من إطلاق معاقد الإجماعات التي هي على فرض حجّيّتها يحتجّ بإطلاقاتها مثل إطلاق الرواية؛ لأنّ البقاء على تقليد الحيّ بعد موته عمل بقول الميّت، واستناد إليه كما هو ظاهر، فيندرج تحت ما انعقد على بطلان العمل بقوله من الإجماعات الصريحة، أو المستفادة من نفي الخلاف المستظهر بالتّتبع مثل ما سمعت عن المسالك[١] والمعالم[٢]

١- لم نعثر عليه.

٢- المعالم، ص ٢٤٧.

وابن الجمهور الأحسائي[1]، وغيرها، ومنع كون البقاء على التقليد بعد الموت عملاً بقوله مكابرة واضحة؛ فإنّ العمل بقول الغير في العبادات عبارة عن تطبيقها على ما يقتضيه قوله من الكيفيّة، فالانطباقات العارضة لأشخاص الأعمال المختلفة بتشخّصاتها يصدق على كلّ واحد منها أنّه عمل بقول الغير، كما يصدق العمل على كلّ واحد من معروضات تلك الانطباقات[2].

تقليد الميّت

ومنها: الآيات التي استدلّ بها على مشروعيّة التقليد غير واحد من الأصحاب؛ فإنّها تدلّ بإطلاقها على حجّيّة قول الميّت للمقلّد نحو قول الحيّ.

الأولى: آية النفر المذكورة في سورة براءة: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾؛ دلّت على وجوب الحذر عقيب الإنذار الواجب المراد به الفتوى خاصّة،أو الأعمّ منها ومن الرواية من وجهين:

أحدهما: أنّ كلمة ﴿لَعَلَّ﴾ بعد انسلاخها عن الترجّي تفيد مطلوبيّة مدخولها ومحبوبيّتها، وهو الحذر عقيب الإنذار في المقام، وإذا ثبت رجحان الحذر و حسنه ثبت وجوبه، إذ مع قيام المقتضي يجب، ومع عدمه لايحسن على وجه الاستحباب أيضاً، بل لايكاد يتحقّق موضوع الحذر مع انتفاء ما يكون سبباً للخوف والوجل، مع أنّ ثبوت رجحان الحذر يكفي في إثبات وجوبه بالإجماع المركّب؛ فإنّ من قال بجوازه قال بوجوبه.

وثانيهما: أنّ وقوع الإنذار غاية للنفر الواجب بدلالة كلمة ﴿لولا﴾ يقتضي وجوبه، وعدم رضاء الأمر بانتفائها كما هو الشأن في جميع الغايات المترتّبة على فعل الواجبات، سواء كانت من الأفعال أم لا، كما في قولك: «تب لعلّك تفلح»

١- لم نقف على كتابه.

٢- مطارح الأنظار، ص٢٩٣.

وقوله تعالى: ﴿فَقُولاَ لَهُ قَوْلاً لَيِّناً لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَءاتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾[2]؛ وحينئذ، فالحذر أيضاً واجب لوقوعه غاية للإنذار الواجب.

هذا، مع أنّ وجوب أصل الإنذار في ذاته يقتضي وجوب الحذر عقبه، وإن لم يصرّح بكونه غايته، وإلاّ كان الإنذار لغواً.

وهذا مثل ما عن المسالك[3] من الاستدلال على وجوب قبول قول النساء في العدّة بقوله تعالى: ﴿وَلاَيَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَاخَلَقَ اللهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ﴾[4]؛ بناءاً على أنّ حرمة الكتمان عليهنّ يقتضي وجوب قبول قولهنّ بالنسبة إلى ما في الأرحام، وإلاّ كان الإظهار لغواً، وإذا دلّت الآية على وجوب الحذر عقيب الإنذار، فيستدلّ بإطلاقها على وجوبه عقيب الإنذار الصادر من الموتى في حال حياتهم؛ فإنّ مماتهم لايوجب انتفاء صفة الإنذار عن الفتاوى الصادرة عنهم في حال الحياة، بل كلّ من يبلغه تلك الفتوى يدخل في عنوان النذر بالفتح ويجب الحذر لما ذكر.

والجواب عنها، أوّلاً: أنّ المراد بالنفر الواجب المشتمل عليه الآية، إنّما هو النفر إلى الجهاد بقرينة قوله تعالى قبلها: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً﴾، ومن المعلوم أنّ المقصود من النفر إلى الجهاد، ليس هو التفقّه والإنذار حتّى يجبان، فيجب لأجل وجوبهما الحذر.

نعم، قد يترتّبان عليه لما فيه من مشاهدة آيات اللّه، وغلبة أوليائه على أعدائه، وسائر مايشتمل عليه حرب المؤمنين مع الكفّار، ممّا يوجب قوّة الإيمان وتأكّد اليقين، فيحصل بسببها بصيرة لهم في الدين، فيخبرون بما شاهدوه قومهم المتخلّفة، إذا رجعوا إليهم، فيكون التفقّه والإنذار المشتمل عليهما الآية من قبيل الفوائد المترتّبة

١- طه/٤٤.

٢- النور/٥٦.

٣- لم نعثر عليه.

٤- البقرة/٢٢٨.

على فعل الواجب، لاالغاية حتّى يجب بوجوب ذيها.

وثانياً: ـ بأنّا لو سلّمنا كون المراد بالنفر الواجب هو النفر للتفقّه لا للجهاد ـ أنّ المراد بالتفقّه هنا هو أخذ الأحكام من الحجّة ويحتمل الروايات، فالحذر الواجب ما كان عقيب الإنذار بطريق الرواية لفظاً، أو معنى، فلا دلالة فيها على وجوبه عقيب الإنذار بالفتوى، ولذا تمسّك الأصحاب بهذه الآية على حجّية الخبر. والدليل على ذلك أمران:

أحدهما: أنّ الاجتهاد لم يكن متعارفاً زمن نزول الآية، بل المتعارف فيه، إنّما هو الرجوع إلى الحجّة، فتحمل الآية على الغالب المتعارف.

وربّما يؤيّده بآية النفر؛ فإنّ الظاهر منها النفر إلى الحجّة خاصّة، فلايندرج فيها النفر إلى الرواة للاجتهاد.

والثاني: استدلال الإمام ـ عليه السلام ـ بهذه الرواية على وجوب نقل الأخبار فى بعض الروايات، منها: ما عن فضل بن شاذان في علله عن الرضا ـ عليه السلام ـ في حديث قال: **«إنّما أمروا بالحجّ لعلّة الوفادة إلى اللّه تعالى وطلب الزيادة، والخروج عن كلّ ما اقترن به العبد»** إلى أن قال: **«ما فيه من التفقّه ونقل أخبار الأئمّة على كلّ صقع وناحية كما قال اللّه تعالى عزّوجلّ: ﴿فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ﴾»** [1]، ونحوها غيرها؛ فإنّ المستفاد من التعليل المزبور انحصار المراد بالتفقّه في تحمّل الإخبار ونقلها، فلايرد أنّه على تقدير كون المراد به ما يشمل الفتوى ثمّ الاستدلال، أيضاً.

وثالثاً: ـ لو سلّمنا كون المراد بالتفقّه ما يشمل الاجتهاد ـ أنّ القدر المستفاد منها هو وجوب الحذر عند العلم بصدق المنذر، وذلك لأنّ التفقّه عبارة: عن معرفة الأمور الواقعيّة، وحيث لايعلم أنّ الإنذار، هل وقع في محلّه بمطابقة الأمور الواقعيّة، أم لا لم يتحقّق موضوع الإنذار حتّى يجب الحذر والقبول، فانحصر وجوب الحذر في ما إذا علم المنذر صدق النذر في انذاره بالأحكام الواقعيّة.

١ـ الوسائل، ج٨، ص٧، الباب الأوّل من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه، ح١٥، وفيه: **«طلب الزيادة، والخروج من كلّ ما اقترف العبد...»**.

فإن قلت: لانسلّم توقّف صدق الإنذار على علم المنذر واعتقاده بمطابقة الواقع؛ فإنّ الإنذار نوع من الإخبار، ومن الواضح أنّه لايتوقّف على اعتقاد السامع بصدق الخبر، فإطلاق قوله: ﴿لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ يقتضي وجوب الحذر عقيب الإنذار في صورتي العلم وعدمه.

قلنا: دعوى الإطلاق ممنوعة. **أمّا أوّلاً**: فلأنّ الغالب في إنذار المنذر من أهل العلم، وإخبارهم عن الأحكام حصول العلم للمنذرين، فينزل الآية على ما هو الغالب المتعارف.

وأمّا ثانياً: فلأنّ مثل هذا الكلام عرفاً وارد مورد مقام آخر، غير إنشاء حكم تعبّديّ ظاهريّ، أعني العمل بقول المنذر تعبّداً وهو إهداء الناس إلى الحقّ وتبليغ الجاهل إلى ما هو الصواب. وأمّا وجوب قبول الجاهل من المبلّغ مطلقاً، أو في ما إذا أفاد العلم؛ فهو مقام آخر يرجع فيه إلى مايقتضيه القواعد.

وهذا نظيره في المحاورات كثير، فإنّ المقصود العرفيّ من الأمر تبليغ الحقّ إلى الجاهل وإرشاده والملازمة إلى ما كان في جهل منه، وعلى ذلك ينزل جميع ماورد في حقّ الأنبياء والحجج من الأمر ببيان الحقّ، وإظهار الأحكام؛ فإنّ المقصود منها ليس إلا بلوغ الأحكام إلى الناس، وخروجهم عن الجهالة، لاتأسيس أساس التعبّد والعمل والتقليد، وممّا يوجب وهن الإطلاق أنّه لاشكّ في اشتمال التفقّه على معرفة الأصول والفروع، كما يدلّ عليه استدلال المعصوم بهذه الآية في غير واحد من الروايات على وجوب معرفة الحجّة، إذا حدث على إمام العصر حادثة، ولايجوز الحذر عقيب الإنذار في الأصول بدون حصول العلم إجماعاً، إلاّ من قليل.

ورابعاً: ـلو سلّمنا دلالة الآية على وجوب الحذر مطلقاً سواء تحصّل العلم أم لا.ـ أنّك قد عرفت أنّ الإنذار الواجب، إنّما هو الإنذار العلميّ بالأمور المعلومة الواقعيّة؛ ضرورة كونه غاية للتفقّه المراد به معرفة حقايق الأحكام والعلم بها، كما ذكرنا، فغاية ما تدلّ عليه حينئذ، هو وجوب الحذر إذا كان المنذر عالماً في إنذاره، فالإنذار الظنّي خارج من تحتها، والمهمّ إنّما هو إثبات جواز التقليد في الفتاوى الظنّيّة؛ فإنّ الفتوى

التي تكون عن علم غالباً مع ندرته من قبيل ضروريّات و الإجماعات التي تفيد العلم للمقلّد أيضاً، فلاموضع يكون المفتي فيه عالماً بما يفتي، ولم يحصل للمقلّد. ولو فرض إمكان ذلك، فالقدر الثابت حينئذ، جواز التقليد تعبّداً في حصول الفتوى التي تكون عن علم، فيبقى جواز التقليد في الفتاوى الظنّيّة خالياً عن الدليل.

اللّهمّ إلاّ أن يدفع ذلك بالإجماع المركّب؛ فإنّ كلّ من أجاز التقليد في صورة كون المفتي عالماً أجازه في صورة الظنّ أيضاً.

وخامساً: ـ لو سلّمنا جميع ذلك، وقلنا إنّ الآية تدلّ على وجوب الحذر عقيب الإنذار مطلقاً سواء كان الإنذار أي الفتوى علميّاً، أو ظنّيّاً. وسواء أفاد العلم للمنذر، أولا. ـ أنّ ظاهرها اختصاص الحكم بإنذار الأحياء؛ لأنّ الحياة لها مدخليّة في حقيقة الإنذار، والأمر بالتفقّه والإنذار متوجّه إلى الأحياء.

وسادساً: ـ لو أغمضنا عن جميع ذلك، وسلّمنا دلالة الآية على جواز تقليد الميّت ـ أنّ ما تلونا من الإجماعات الشاهد على صدقها التتبّع، كما عرفت مخصّصة لها.

فقد تلخّص ممّا ذكرنا: أنّ الآية لا دلالة لها على مشروعيّة أصل التقليد التعبّديّ الّذي نحن في صدد بيانه وعلى فرض دلالتها عليه، فهي قاصرة الدلالة على جواز تقليد الأموات، وعلى فرض تسليم دلالتها على ذلك فهي مخصّصة بما سمعت من الإجماعات[1].

وأمّا الكتاب: فالّذي يدلّ منه على مطلوبهم على ما زعموا آيات.

الأولى، قوله تعالى: **﴿فلولا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنهُمْ طائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا في الدِّيْنِ وَلِيُنْذِروُا قَوْمَهُمْ إذا رَجَعُوا إلَيهِم لَعَلَّهُمْ يَحذَرُونَ﴾**.

والتقريب: أنّ الآية تدلّ على وجوب الحذر بعد الإنذار الواجب، إمّا لأنّ الحذر لايعقل جوازه بعد وجود المقتضي وعند عدمه لايحسن، وإمّا لأنّ وجوب الإنذار المفروض في الآية مقدّمة للحذر يدلّ على وجوبه؛ لأنّ وجوب المقدّمة دليل على

١- مطارح الأنظار، ص٢٨٧ من تقريرات بعض الأساطين من تلامذة الشيخ مرتضى الأنصاري.

وجوب ذيها. وإمّا لأنّ عدم وجوب الحذر على تقدير وجوب الإنذار يوجب اللّغو، نظير ما تمسّك في المسالك[١] من قوله تعالى: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ﴾[٢]، على وجوب اتّباع قولهنّ.

والإنذار عبارة: عن الإبلاغ مع التخويف، وهو ممّا يصدق في الرواية، فكذلك يصدق في الفتوى، بل الظاهر أنّ دلالتها على وجوب قبول الفتوى أظهر من دلالتِها على قبول الرواية؛ لأنّ الحكاية بدون التخويف لايسمّى إنذاراً ومع التخويف لادليل على اعتباره؛ لأنّ التخويف موقوف على اجتهاد المنذر في الحكاية، ولادليل على لزوم متابعة الراوي، إذا لم يكن فهمه في حقّ المنذر بالفتح حجّة بخلاف المفتي؛ فإنّ اعتقاده حجّة في حقّ المستفتي، فلو قال: «أيّها الناس اتّقوا اللّه في شرب الخمر»؛ فإنّه يترتّب عليه المؤاخذة الإلهيّة، فقد حصل التخويف ووجب التخوّف والحذر إمّا لوجود المقتضي، وإمّا لوجوب الإنذار، وإمّا للزوم اللّغو، ويتمّ فيما لايحصل معه التخوّف، إمّا لعدم التخويف، أو لغيره بعدم القول بالفصل.

وبالجملة: والآية ظاهرة في وجوب التفقّه ووجوب الإنذار وهما يستتبعان وجوب الحذر والقبول على أحد الوجوه الشامل بإطلاقه للرواية والفتوى، كما عرفت، والإنذار كما يصدق في فتوى الحيّ، فكذلك يصدق في فتوى الميّت بواسطة التخوّف الحاصل من مراجعة ماجعله علامة للتخويف كالرجوع إلى كتابه؛ فإنّه يصدق أنّه أنذر ولو في زمان حياته، وحصل للمقلّد التخوّف ولو بعد مماته فيجب اتّباعه، فالآية بإطلاقها تدلّ على وجوب اتّباع فتوى الميّت لصدق الإنذار.

وإن أبيت عن ذلك فنقول: لو فرضنا أنّ المجتهد قد أنذر في حال حياته ولم يتبعه المقلّد عصياناً، ثمّ بدا له بعد موته اتّباعه، فهل ترى عدم صدق الإنذار في مثله وليس ذلك من التقليد الاستمراري،؛ بل هو تقليد بدويّ؛ إذ المفروض عدم الأخذ بالفتوى

١ـ لم نعثر عليه.

٢ـ البقرة/٢٢٨.

في حال الحياة وعدم العمل أيضاً.

فإن قلت: إنّ الآية ظاهرة في النفر إلى الجهاد، كما يشهد به الآيات التي قبلها وبعدها، فلايدلّ على وجوب التفقّه والإنذار. نعم، ربّما يترتّب على النفر التفقّه من ملاحظة آثار رحمة اللّه على أوليائه وظهورهم على أعدائه، وغير ذلك، ولادليل على وجوب مايترتّب على الفعل إذا لم يؤخذ الفعل الواجب مقدّمة له، بل كان الترتّب اتّفاقياً، كما هو ظاهر.

قلت: إنّ سوق الآية في آيات الجهاد لا ينافي ظهورها في وجوب التفقّه والإنذار الموقوف عليه الاستدلال، مع ورود الأخبار الدالّة على إرادة وجوب التفقّه من الآية، كما يستفاد من استدلال الإمام ـ عليه السلام ـ به كرواية الفضل عن الرضا ـ عليه السلام ـ قال: «**إنّما أمروا بالحجّ لعلّة الوفادة إلى اللّه وطلب الزيادة**» إلى أن قال: **ونقل أخبار الأئمّة إلى كلّ صُقع وناحية كما قال عزّوجلّ: ﴿وَلَوْ لانَفَرَ﴾**، الآية»[1].

ولا يخفى أنّ اختصاص الأخبار بالذكر لايدلّ على اختصاص الآية بالرواية دون الفتوى، فلا ينافي ما هو مناط الاستدلال من دعوى الإطلاق، واستدلال بالآية في بعض الروايات على وجوب تحصيل معرفة الإمام بعد موت الإمام السابق لايدلّ على اختصاصه بمثله، حتّى لايشمل ما نحن فيه، وهو ظاهر جدّاً، هذا غاية مايمكن الانتصار للمستدلّ بالآية ومع ذلك فلا دلالة فيها على المطلق.

وتوضيح المقام بعد تمهيد: وهو أنّ اعتبار التقليد يحتمل أن يكون من وجهين:

أحدهما: اعتباره من حيث إنّه طريق إلى الواقع وأنّ قول العالم هو المرجع للجاهل؛ فإنّه يكون طريقاً لما هو المطلوب في الأمور الغير المعلومة، مثل رجوع الجاهل بصناعة إلى أهل تلك الصناعة في استعلام مايتعلّق به غرضه منها.

الثاني: أن يكون معتبراً من حيث إنّه حكم ظاهريّ تعبّد به المولى، وإن لم يحصل منه العلم، لا ينافي ذلك كون الحكمة في جعله طريقاً، هو كونه طريقاً ظنّيّاً في

١ـ الوسائل، ج٨، ص٧، الباب الأوّل من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه، ح١٥، وفيه: «**وطلب الزيادة، والخروج من كلّ مااقترف العبد...**».

العرف والعادة، فيكون من الظنون النوعيّة، أي: الأمارات التي لاتدرر مدار حصول الظنّ الفعليّ منها وإن كان الوجه في جعله إفادته ذلك في الأغلب.

ولاريب أنّ هذين الوجهين مختلفان، فالكلام المسوق لبيان أحدهما يغاير سوق الآخر؛ فإنّ الأوّل غير محتاج إلى جعل وحكم سوى الإخبار عمّا هو ثابت في الواقع بخلاف الثاني؛ فإنّه لابدّ فيه من إنشاء حكم ظاهريّ في موارد تلك الأمارة، ولعلّ ذلك غير خفيّ على الفطن.

فإن أريد من التمسّك بالآية إثبات الوجه الأوّل، فهو حسن؛ فإنّ في الآية على تقرير ماعليه العقلاء في استكشاف مطالبهم من الأمارات المفيدة لها؛ إذ لايستفاد من الآية إلاّ مطلوبة الحذر عقيب الإنذار في الجملة.

وأمّا وجوب البناء على الإنذار، فهو مبنيّ على ما هو المناط فيه عندهم من حصول المنذر فيه، أو ما هو يقوم مقامه عندهم كالظنّ المتأخّم بالعلم على وجه لايعتنى باحتمال خلافه في وجه، ولذا صحّ ذلك فيما يطلب فيه العلم، فلايكون الآية مخصّصة لما يدلّ على حرمة العمل بما وراء العلم، ولذلك استشهد الإمام ـ عليه السلام ـ بالآية على وجوب النفر ليحصل معرفة الإمام.

كما في رواية عبدالأعلى قال سألت أبا عبدالله ـ عليه السلام ـ عن قول العامّة إنّ رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ قال: **«من مات وليس له إمام مات ميتة الجاهليّة»** قال ـ عليه السلام ـ: **حقّ والله**، قلت: فإنّ إماماً هلك ورجل بخراسان لايعلم من وصيّه لِمَ يسعه ذلك؟ قال: **لايسعه، إنّ الإمام إذا مات رفعت حجّة وصيّه على من هو معه في البلد وحقّ النفر على من ليس بحضرته، إنّ الله عزّوجلّ يقول: ﴿فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ﴾** الآية[1].

فإنّ من المعلوم أنّ إمامة الإمام إنّما يطلب فيها العلم ولايكتفي فيها متابعة الغير من غير حصول العلم، فلا دلالة في الآية إلاّ على لزوم التفقّه والإنذار. ومن حيث إنّ الإنذار يوجب الحذر عند حصول العلم، أو ما يقوم مقامه في العادة، وهو ظاهر، لكنّ

١ـ الكافي، ج١، ص٣٧٨، باب «مايجب على الناس عند مضيّ الإمام» من كتاب الحجّة، ح٢.

التقليد المطلوب إثبات جوازه للحيّ والميّت لايراد منه ذلك الطريق العلميّ، أو ما يقوم مقامه وذلك ظاهر لمن أنصف من نفسه وراجع موارد التقليد، وكلمات العلماء حيث إنّهم مطبقون على أنّ التقليد طريق خاصّ للمقلّد، و نحن أيضاً نتكلّم في مثل هذا التقليد.

وإن أريد إثبات الوجه الثاني كما هو المفيد فيما نحن فيه، فالإنصاف، عدم نهوض الآية على ذلك؛ فإنّ المنساق منها هو المنساق من جميع الأدلّة الدالّة على لزوم إبلاغ الأحكام لاهتداء الناس إلى الواقع وليس مفاد الآية، إلاّ مثل مفاد قول القائل أخبر زيداً بقيام عمرو، لعلّه يقبل ولايستفاد من هذا الكلام إنشاء حكم في الظاهر، لوجوب العمل بخبره وإن لم يوجب العلم.

وممّا يؤيّد ذلك ملاحظة لفظ الحذر في الآية؛ فإنّ ذلك ليس من الأمور الاختياريّة، بل هو أمر قهريّ، لكنّه بعد حصوله، فالعقل يحكم بوجوب دفعه وعلاجه في الموارد التي يحكم بوجوبه.

وبالجملة: فالظاهر منها وجوب الإنذار الّذي يترتّب عليه الحذر الموجب لتحصيل العلم بالتكليف، أو رفعه، كما هو قضيّة حقيقة الحذر، فتدبّر.

سلّمنا دلالة الآية على التقليد التعبّديّ، لكن لايدلّ على تقليد الميّت؛ لأنّ الظاهر على ذلك التقدير، جواز الأخذ بإنذار الحيّ، وما يبدو في بعض الأنظار من الإطلاق، فلعلّه مبنيّ على قاعدة اشتراك التكليف، وليس المقام منه؛ إذ ليس الشكّ في العموم والخصوص، بل الشكّ في الحكم الشرعيّ، كما هو ظاهر.

وأمّا صدق الإنذار في ما إذا كان المنذر أوجد السبب ونصب العلامة، فهو على خلاف الظاهر؛ فإنّ السبب ليس إنذاراً حقيقة. وأمّا فيما لو عصى المكلّف بعد إنذاره في زمن الحياة، فإن أخذه العاصي للعمل، ثمّ لم يعمل به عصياناً، فعلى القول بأنّ التقليد هو الأخذ، يكون من التقليد الاستمراريّ. وعلى القول بأنّه العمل، فلم يتحقّق تقليد سواء أخذه أو لم يأخذه، ولا نسلّم وجوب الحذر بعد الموت في الصورة المفروضة؛ فإنّ الظاهر من الآية ترتّب الحذر على الإنذار في ما يصحّ انتزاع وصف

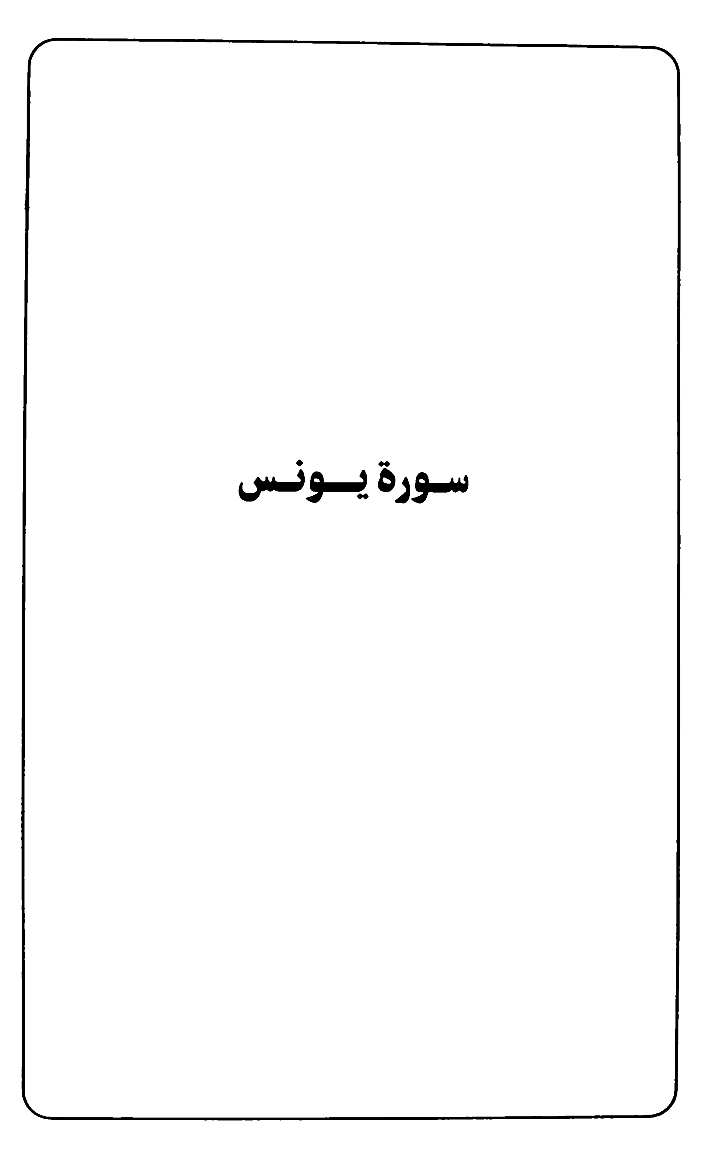
المنذريّة من المنذر ولايصحّ ذلك بعد الموت، فتأمّل.

سلّمنا الإطلاق أيضاً، لكنّ الإنصاف أنّ الإجماعات المنقولة في صدر المسألة يكفي في تخصيص الآية وتقييدها بصورة الحياة.

ثمّ إنّ ما ذكرنا من تسليم الإطلاق، إنّما هو مبنيّ على أن يكون وجه الاستدلال بالآية هو ما أفاده في المعالم من أنّ بعد انسلاخ كلمة الترجّي عن معناها تكون ظاهرة في محبوبيّة مدخولها للمتكلّم؛ لأنّ ذلك يمكن أن يكون علاقة في المقام، وإذا تحقّق حسن الحذر وجب؛ لأنّ مع وجوب المقتضي يجب، ومع عدمه لايحسن؛ لأنّ العقاب إمّا معلوم الوجود، فيجب الحذر، أو معلوم العدم؛ إذ لايعقل الشكّ في العقاب فلا يحسن الحذر، ولاينافي ذلك حسن الاحتياط؛ لأنّه مع الأمن، كما لايخفى؛ إذ بدونه فالإحتياط واجب، وأمّا بناءاً على أن يكون وجه الاستفادة هو الملازمة العرفيّة بين وجوب الإنذار، وحرمة الردّ ووجوب القبول فالظاهر انتفاء الإطلاق[1].

[انظر: سورة البقرة، آية ١٥٩، في حجّيّة خبر الواحد؛ وسورة الحجرات، آية ٦، في حجّيّة اجماع المنقول بخبر الواحد؛ و في العمل بالعامّ قبل الفحص؛ وسورة النحل، آية ٤٣، في تقليد الأعلم؛ وسورة الأنبياء، آية ٧، في أحكام التقليد؛ وبحوث حول القرآن وعلومه، حول حكم العمل بظواهر الكتاب.]

١ـ مطارح الأنظار، ص٢٦١.



سورة يونس

إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغۡنِي مِنَ ٱلۡحَقِّ شَيۡـًٔاۚ

يونس/٣٦.

[انظر: نفس السورة، آية ٥٩، حول التعبّد بالظنّ في الأحكام الشرعيّة.]

قُلۡ أَرَءَيۡتُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ لَكُم مِّن رِّزۡقٖ فَجَعَلۡتُم مِّنۡهُ حَرَامٗا وَحَلَٰلٗا قُلۡ ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمۡۖ أَمۡ عَلَى ٱللَّهِ تَفۡتَرُونَ

يونس/٥٩.

التعبّد بالظنّ في الأحكام الشرعيّة

ثمّ إذا تبيّن عدم استحالة تعبّد الشارع بغير العلم وعدم القبح فيه ولا في تركه، فيقع الكلام في المقام الثاني في وقوع التعبّد به في الأحكام الشرعيّة مطلقاً أو في الجملة.

وقبل الخوض في ذلك لابدّ من تأسيس الأصل الّذي يكون عليه المعوّل عند عدم الدليل على وقوع التعبّد بغير العلم مطلقاً، أو في الجملة فنقول:

التعبّد بالظنّ الّذي لم يدلّ دليل على التعبّد به، محرّم بالأدلّة الأربعة.

ويكفي من الكتاب قوله تعالى: ﴿قُلْ آللّهُ اَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللّهِ تَفْتَرُونَ﴾؛ دلّ على أنّ ما

ليس بإذن من الله من إسناد الحكم إلى الشارع فهو افتراء... .

فصحّ أن يقال: إنّ العمل بالظنّ والتعبّد به حرام مطلقاً، وافق الأُصول، أو خالفها. غايةُ الأمر أنّه إذا خالف الأُصول يستحقّ العقاب من جهتين، من جهة الالتزام والتشريع، ومن جهة طرح الأُصول المأمور بالعمل به حتّى يعلم بخلافه.

وقد أُشير في الكتاب والسنّة إلى الجهتين:

فممّا أُشير فيه إلى الأُولى قوله تعالى: ﴿قُلْ آللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾؛ بالتقريب المتقدّم. وقوله ـ عليه السلام ـ: «رجل قضى بالحقّ وهو لا يعلم»[1].

وممّا أُشير فيه إلى الثانية قوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾[2]؛ وقوله ـ عليه السلام ـ: «من أفتى الناس بغير علم كان مايفسده أكثر ممّا يصلحه»[3]؛ ونفس أدلّة الأُصول... .

ثمّ: إنّه ربّما يستدلّ على أصالة حرمة العمل بالظنّ بالآيات الناهية عن العمل بالظنّ، وقد أطالوا الكلام في النقض والإبرام في هذا المقام بما لا ثمرة مهمّة في ذكره بعدما عرفت؛ لأنّه إن أُريد الاستدلال بها على حرمة التعبّد والالتزام والتديّن بمؤدّى الظنّ، فقد عرفت أنّه من ضروريّات العقل، فضلاً عن تطابق الأدلّة الثلاثة النقليّة عليه.

وإن أُريد دلالتها على حرمة العمل المطابق للظنّ وإن لم يكن عن استناد إليه: فإن أُريد حرمته إذا خالف الواقع مع التمكّن من العلم به، فيكفي في ذلك الأدلّة الواقعيّة؛ وإن أُريد حرمته إذا خالف الأُصول مع عدم التمكّن من العلم، فيكفي فيه أيضاً أدلّة الأُصول، بناءاً على ماهو التحقيق، من أنّ مجاريها صور عدم العلم الشامل للظنّ؛ وإن أُريد حرمة العمل المطابق للظنّ من دون استناد إليه وتديّن به، وعدم مخالفة العمل للواقع مع التمكّن منه ولا لمقتضى الأُصول مع العجز عن الواقع، فلا دلالة فيها

١ـ الوسائل، ج١٨، ص١١، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، ح٦.

٢ـ يونس/٣٦.

٣ـ الوسائل، ج١٨، ص١٢، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، ح١٣.

ولا في غيرها على حرمة ذلك، ولا وجه لحرمته أيضاً.

والظاهر أنّ مضمون الآيات هو التعبّد بالظنّ والتديّن به، وقد عرفت أنّه ضروريّ التحريم، فلا مهمّ في إطالة الكلام في دلالة الآيات وعدمها[١].

تقليد الميّت

هداية: قد عرفت نسبة التفصيل إلى الفاضل التوني، ولابأس بنقل كلامه ليتّضح مرامه، قال ـ بعد المنع عن عموم النهي عن التقليد، واختصاصه بالأُصول، والمنع من انعقاد الإجماع في جواز التقليد بزعم أنّها مسألة غير معهودة من أيّام الأئمّة ـ عليهم السلام ـ، والتمسّك بإطلاق الأخبار الخاصّة، واندفاع العسر والحرج الموجبين للتقليد بمتابعة الميّت أيضاً ـ: والّذي يختلج في الخاطر في هذه المسألة أنّ من علم من حاله أنّه لا يفتي إلاّ بمنطوقات الأدلّة، ومدلولاتها الصريحة كابني بابويه، وغيرهما من القدماء، يجوز تقليده حيّاً كان أو ميّتاً، ولايتفاوت حياته وموته في فتاويه.

وأمّا من لا يعلم من حاله ذلك كمن يعمل باللّوازم الغير البيّنة، والأفراد والجزئيّات الغير البيّنة الاندراج، فيشكل تقليده حيّاً كان أو ميّتاً؛ فإنّ من تتبّع وظهر عليه كثرة اختلاف الفقهاء في هذه الأحكام، يعلم أنّ قليل الغلط في هذه الأحكام قليل مع أنّ شرط صحّة التقليد ندرة الغلط.

والسرّ فيه أنّ مقدّمات هذه لّما لم يوجد فيها نصّ صريح كثيراًمّا يشتبه فيها الظنّ بالقطعي، وربّما يشتبه الحال، فيتوهّم جواز الاعتماد على مطلق الظنّ فيها، فيكثر فيها الاختلاف؛ ولهذا قلّما يوجد في مقدّمات هذا القسم مقدّمة غير قابلة للمنع، بل مقدّمة لم يذهب أحد إلى منعها وبطلانها، بخلاف الاختلاف الواقع في القسم الأوّل؛ فإنّه يرجع إلى اختلاف الأخبار.

فإن قلت: فعلى هذا يبطل جواز اعتماد المجتهد في هذا القسم الثاني.

١ـ فرائد الأُصول، ص٤٩، الطبعة الحجريّة، ص٣٠.

قلت: لايلزم ذلك؛ لأنّه إذا حصل له الجزم باللّزوم والفرديّة يحصل له الجزم بالحكم الشرعيّ، ومخالفة الحكم المقطوع به غير معقول، فتأمّل.

قال: إذا عرفت هذا، فالأولى والأحوط للمقلّد المتمكّن من فهم العبارات أن لايعتمد على فتوى القسم الثاني من الفقهاء، إلاّ بعد العرض على الأحاديث، بل لو عكس أيضاً كان أحوط[١]، انتهى.

أقول: أمّا منع عموم النهي عن التقليد واتّباع غير العلم، **فهو ممّا لاينبغي الإصغاء إليه**. كيف، وذلك من الأمور الضروريّة، وقد دلّ على حرمته الأدلّة الأربعة، فيكفي من الكتاب قوله تعالى: ﴿ءآللّهُ أذِنَ لَكُمْ أمْ عَلَى اللّهِ تَفْتَرُونَ﴾؛ ولاسبيل لتوهّم الاختصاص فيه، حيث إنّ الإنكار على مجرّد عدم الإذن كما هو ظاهر.

ومن السنّة، رواية القضاة الأربعة[٢]؛ ومن الإجماع، ماحكاه الوحيد البهبهاني من ضرورة صبيان الإماميّة، ونسائهم على عدم الجواز[٣].

وأمّا العقل، فلاريب أنّ في ذلك تقوّلاً على اللّه العليم، وهو ظلم في حقّه تعالى المحرّم عقلاً، مضافاً إلى قوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الأقَاوِيلِ ۞ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ۞ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ﴾[٤]، ومرّ ذلك مفصّلاً على وجه لامزيد عليه في مباحث الظنّ، مع أنّ دعوى اختصاص تلك النواهي يوجب هدم أساس الأخباريّين؛ فإنّهم هم الّذين يعتمدون على هذه العمومات عند إثبات كلّ مجهول ولو كان بينهما بعد المشرقين، كما هو ظاهر على من تدبّر كلماتهم في مطاويها.

وأفسد من ذلك ماقاله المحقّق القمّي[٥] ـ رحمه اللّه ـ: من أنّ الاستدلال بحرمة العمل بالظنّ، استدلال بالظنّ، فمعنى قولنا ـ الأصل حرمة العمل بالظنّ، إلاّ ظنّ المجتهد الحيّ ـ إنّا نظنّ حرمة العمل بالظنّ، فإذا حصل الظنّ للمقلّد بأنّ ما قاله الميّت

١ـ الوافية، ص٣٠٦.

٢ـ الوسائل، ج٢٧، ص٢٢، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، ح[٥ ٣٣١٠] ٦.

٣ـ لم نعثر عليه.

٤ـ الحاقّة/٤٤، ٤٥، ٤٦.

٥ـ مباحث الأصول العمليّة من كتاب القوانين غير متوفّرة لدينا.

هو حكم اللّه، فكيف يقول إنّي أظنّ أنّه ليس حكم اللّه؛ فإنّ بعد الغضّ عمّا زعمه من أنّ ظواهر الكتاب غير معلوم جواز العمل بها إلاّ من حيث اندراجها تحت مطلق الظنّ؛ فإنّ ذلك قد فرغنا عن إبطاله في مباحث الظنّ: أنّ دليل ذلك الأصل لاينحصر في الكتاب في آية منها، بل وذلك يستفاد من الكتاب علماً بواسطة تعاضد الظواهر، بل الأخبار في ذلك متواترة[1] حتّى أنّ بعض المتأخرين، قد تصدّى بجمعها، وقيل: أنّها خمسمائة رواية، والضرورة الدينيّة أيضاً قد ادّعوها كالضرورة العقليّة، مع أنّ كلامه يناقض ما أفاده في بعض إفاداته من أنّه لا منافاة بين حصول الظنّ مع الظنّ بعدم جواز العمل به، فلا منافاة بين حصول الظنّ من قول الميت مع الظنّ بعدم جواز العمل بهذا الظنّ كما عرفت في ما أفاده في الجواب عن الإجماع المنقول على عدم الجواز[2].

الإفتاء بغير العلم

ثمّ إنّ الافتاء من غير علم، الظاهر أنّه ليس مفطراً، وإن بانت المخالفة؛ لأنّه ليس تعمّداً للكذب.

والحصر في قوله تعالى: ﴿قُلْ ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾؛ إنّما هو في المورد الخاص، وهو تحريم اليهود لبعض الأشياء، ولاريب أنّ عدم الإذن في التحريم يقتضي الرجوع إلى حكم العقل بأنّ اللّه تعالى لم يحرمه من غير بيان، بل حكم العادة ـ بل العقل ـ بأنّه لو كان حراماً لبيّنه لهم نبيّهم، فتشريع الحرمة ـ مع ذلك ـ كذب على اللّه، فلاتقتضي الآية أنّ الحكم من غير علم ـ مطلقاً ـ كذب.

ولو قال: الحكم في المسألة كذا من دون نسبته إلى اللّه والقصد إلى ذلك، فإن لم يعلم المخالفة فالظاهر عدم الفساد ـ كما عرفت ـ. وإن علم بالمخالفة فلا يبعد البطلان؛ لأنّ معنى كلامه: أنّ حكم اللّه كذا ـ مع علمه بأنّ اللّه تعالى لم يحكم به ـ.

١ـ الوسائل، ج١٨، ص٩، الباب ٤؛ وص٢٠، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي.

٢ـ مطارح الأنظار، ص٢٦٧.

وربّما يحتمل العدم، نظراً إلى أنّ دلالة القول المذكور على نسبته إلى اللّه تعالى ـ من دون ذكر النسبة وقصدها ـ دلالة تبعيّة غير مقصودة. وفيه نظر[1].

قَالَ قَدْ أُجِيبَت دَّعْوَتُكُمَا

يونس/٨٩.

[انظر: بحوث حول القرآن وعلومه، حول القراءة.]

سورة هود

سورة يوسف

سورة الرعد

سورة هود

﴿وَأَنِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُمَتِّعْكُم مَّتَاعًا حَسَنًا إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾

هود/٣.

مغايرة التوبة للإستغفار

ثمّ إنّ ظاهر بعض الآيات والروايات مغايرة التوبة للاستغفار ففي غير موضع من سورة هود: ﴿استَغفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ﴾[1]–[2].

﴿وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ﴾

هود/١١٣.

حكم مدح من لايستحقّ المدح

الحادية والعشرون: مدح من لايستحقّ المدح، أو يستحقّ الذمّ. ذكره العلاّمة في

١- هود/٣، ٥١، ٩٠.

٢- رسالة في العدالة (المكاسب)، ص٣٣٦؛ طبعة المؤتمر، ص٥٦.

المكاسب المحرّمة[١]، والوجه فيه واضح من جهة قبحه عقلاً. ويدلّ عليه من الشرع قوله تعالى: ﴿وَلَا تَرْكَنُوٓاْ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ فَتَمَسَّكُمُ ٱلنَّارُ﴾.

وعن النبيّ في ما رواه الصدوق: **«من عظّم صاحب الدنيا وأحبّه طمعاً في دنياه سخط الله عليه، وكان في درجته مع قارون في التابوت الأسفل من النار»**[٢].

وفي النبويّ الآخر الوارد في حديث المناهي: **«من مدح سلطاناً جايراً أوتخفّف أو تضعضع له، طمعاً فيه كان قرينه في النار»**[٣]؛ ومقتضى هذه الأدلّة حرمة المدح طمعاً في الممدوح، وأمّا لدفع شرّه، فهو واجب. وقد ورد في عدّة أخبار: **«أنّ شرار الناس الّذين يكرمون اتّقاء شرّهم»**[٤]ـ[٥].

أولياء العقد

مسألة: يجوز للأب والجدّ أن يتصرّفا في مال الطفل بالبيع، والشراء... والمشهور عدم اعتبار العدالة، للأصل والإطلاقات وفحوى الإجماع المحكيّ عن التذكرة[٦] على ولاية الفاسق في التزويج خلافاً للمحكيّ عن الوسيلة[٧]، والإيضاح[٨]، فاعتبراها فيهما مستدلاً في الأخير؛ بأنّها ولاية على من لايدفع عن نفسه، ولايصرف عن ماله، ويستحيل من حكمة الصانع أن يجعل الفاسق أميناً يقبل إقراراته وإخباراته عن غيره مع نصّ القرآن على خلافه، انتهى.

ولعلّه أراد بنصّ القرآن: آية الركون إلى الظالم، التي أشار إليها في جامع المقاصد[٩] وفي دلالة الآية، نظر[١٠].

١ـ المنتهى، ج٢، ص١٠١٣.
٢ـ الوسائل، ج١٢، ص١٣٠، الباب ٤٢ من أبواب مايكتسب به، ح ١٤، مع اختلاف في التعبير.
٣ـ الوسائل، ج١٢، ص١٣٢، الباب ٤٣ من أبواب مايكتسب به، ح ١.
٤ـ بحار الأنوار، ج٧٥، ص٢٧٩، الباب ٧١ من كتاب العشرة، ح ١.
٥ـ المكاسب المحرّمة، ص٥٤.
٦ـ التذكرة، ج٢، ص٥٥٩.
٧و٨ـ حكاه العلاّمة في المختلف، ص٥١٠.
٩ـ جامع المقاصد، ج١١، ص٢٧٤.
١٠ـ كتاب البيع (المكاسب)، ص١٥٢.

احكام التقليد

بقي الكلام في دوران الأمر بين الصغير، والفاسق، والميّت، ولايبعد ترجيح غير الفاسق عليه، لا لعدم الأمن من كذبه، لما عرفت من اعتبار العدالة في العمل وإن فرض القطع بصدقه في فتواه، بل لعلوّ منصب الإفتاء، وعدم كون الفاسق لائقاً به، ولأنّ العمل بقوله ركون إلى الظالم منهيّ عنه[1].

[انظر: سورة السجدة، آية ١٨، في اشتراط العدالة في مستحقّ الزكاة؛ وسورة الحجرات، آية ٦، في شرائط الوصي؛ وفي شرائط إمام الجماعة؛ وسورة الكهف، آية ٢٩، في ملاك الكبيرة.]

سورة يوسف

وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ وَكَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ

يوسف/٢٠.

ألفاظ الإيجاب والقبول

منها: لفظ «شريت» [فلاإشكال في وقوع البيع به] لوضعه له، كما يظهر من المحكيّ عن بعض أهل اللّغة[2]، بل قيل: لم يستعمل في القرآن الكريم إلاّ في البيع. . .

وأمّا الإيجاب بـ«اشتريت» ففي مفتاح الكرامة[3]، أنّه قد يقال بصحّته، كما هو

١- رسالة في الاجتهاد والتقليد (مجموعة رسائل)، ص٧٠.

٢- مجمع البحرين، ج١، ص٢٤٥.

٣- مفتاح الكرامة، ج٤، ص١٥٠.

الموجود في بعض نسخ التذكرة[١]، والمنقول عنها في نسختين من تعليق الإرشاد[٢].

أقول: وقد يستظهر ذلك من عبارة كلّ من عطف على «بعت» و«ملّكت» شبههما، أو مايقوم مقامهما؛ إذ، إرادة خصوص لفظ «اشتريت» من هذا، بعيد جداً، وحمله على إرادة مايقوم مقامها في اللّغات الأخر للعاجز عن العربيّة أبعد، فيتعيّن إرادة مايرادفهما لغة أو عرفاً، فيشمل «شريت» و«اشتريت»، لكنّ الإشكال المتقدّم في «شريت» أولى بالجريان هنا؛ لأنّ «شريت» استعمل في القرآن الكريم في البيع، بل لم يستعمل فيه إلاّ فيه بخلاف «اشتريت»[٣].

قَالَ ٱجْعَلْنِي عَلَىٰ خَزَآئِنِ ٱلْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ

يوسف/٥٥.

الولاية الغير المحرّمة

السادسة والعشرون: الولاية من قبل الجائر ـ وهي صيرورته والياً على قوم منصوباً من قبله ـ محرّمة... ثمّ إنّه يسوّغ الولاية المذكورة أمران:

أحدهما: القيام بمصالح العباد بلا خلاف على الظاهر المصرّح به في المحكيّ عن بعض[٤]، حيث قال: إن تقلّد الأمر من قبل الجائر جائز إذا تمكّن معه من إيصال الحقّ لمستحقّه، بالإجماع والسنّة الصحيحة وقوله تعالى: ﴿إجْعَلْنِي عَلَى خَزائِنِ الأرْضِ﴾[٥].

أَيَّتُهَا ٱلْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسَٰرِقُونَ

يوسف/٧٠.

١ـ التذكرة، ج١، ص٤٦٢.

٢ـ التعليقتان خطّيّتان غير متوفرة لدينا.

٣ـ كتاب البيع (المكاسب)، ص٩٥.

٤ـ فقه القرآن، ج٢، ص٢٤.

٥ـ المكاسب المحرّمة، ص٥٥.

[انظر: سورة الأنبياء، آية ٦٣، في حكم التورية.]

﴿قَالُواْ نَفۡقِدُ صُوَاعَ ٱلۡمَلِكِ وَلِمَن جَآءَ بِهِۦ حِمۡلُ بَعِيرٖ وَأَنَا۠ بِهِۦ زَعِيمٞ﴾

يوسف/٧٢.

[انظر: سورة الأنبياء، آية ٦٣، في حكم التورية؛ وسورة البيّنة، آية٥، في حكم إجراء الاستصحاب في أحكام الشريعة السابقة.]

﴿قَالُوٓاْ إِن يَسۡرِقۡ فَقَدۡ سَرَقَ أَخٞ لَّهُۥ مِن قَبۡلُۚ فَأَسَرَّهَا يُوسُفُ فِي نَفۡسِهِۦ وَلَمۡ يُبۡدِهَا لَهُمۡۚ﴾

يوسف/٧٧.

[انظر: سورة طه، آية٧، في أدلّة الاستصحاب؛ و في حكم نقض اليقين بالشكّ.]

﴿إِنَّهُۥ لَا يَاْيۡـَٔسُ مِن رَّوۡحِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلۡقَوۡمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ﴾

يوسف/٨٧.

[انظر: سورة الجنّ، آية ٢٣، في طرق إثبات كون المعصية كبيرة.]

سورة الرعد

﴿إِنَّمَآ أَنتَ مُنذِرٞۖ وَلِكُلِّ قَوۡمٍ هَادٍ﴾

الرعد/٧.

[انظر: بحوث حول القرآن وعلومه، حول الخطابات الواردة في الشريعة.]

﴿وَيَخَافُونَ سُوٓءَ ٱلْحِسَابِ﴾

الرعد/٢١.

[انظر: سورة الشورى، آية ٤١ ـ ٤٢، في حكم غيبة الظالم.]

﴿وَيَقْطَعُونَ مَآ أَمَرَ ٱللَّهُ بِهِۦٓ أَن يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِى ٱلْأَرْضِ ۙ أُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوٓءُ ٱلدَّارِ﴾

الرعد/٢٥.

حرمة النميمة

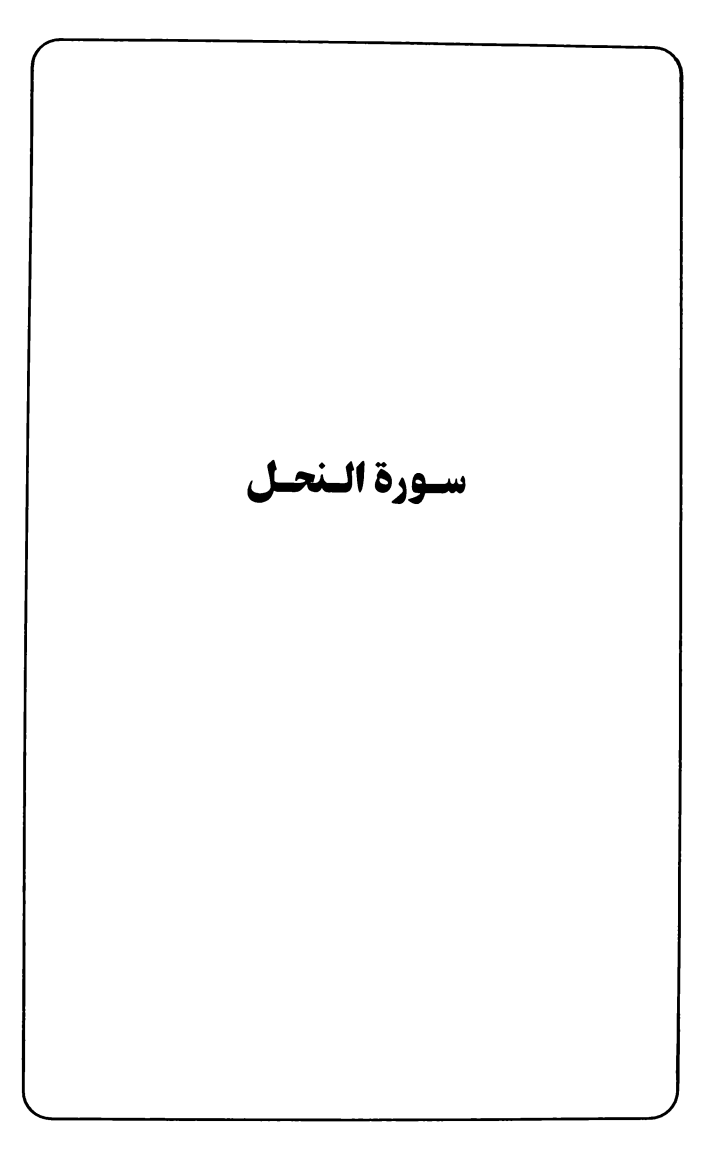
الرابعة والعشرون: النميمة محرّمة بالأدلّة الأربعة... .

وهي من الكبائر قال اللّه تعالى: ﴿وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ﴾؛ والنّمام قاطع لما أمر اللّه بصلته ومفسد، قيل، وهي المراد بقوله تعالى: ﴿وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ﴾[1] ـ [2].

[انظر: سورة الجنّ، آية ٢٣، في طرق إثبات كون المعصية كبيرة.]

١ـ البقرة/٢١٧.

٢ـ المكاسب المحرّمة، ص٥٥.



سـورة الـنحـل

﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِىٓ إِلَيْهِمْ فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾

النحل/٤٣ .

حجّيّة خبر الواحد

ومن جملة الآيات التي استدلّ بها بعض المعاصرين، قوله تعالى: ﴿فَاسألوا أهْلَ الذِّكر إنْ كُنتُمْ لاتَعلَمُون﴾.

بناءاً على أنّ وجوب السؤال يستلزم وجوب قبول الجواب، وإلاّ لغى وجوب السؤال. وإذا وجب قبول الجواب، وجب قبول كلّ مايصحّ أن يسأل عنه ويقع جواباً له؛ لأنّ خصوصيّة المسبوقيّة بالسؤال لا دخل فيه قطعاً، فإذا سئل الراوي الّذي هو من أهل العلم عمّا سمعه عن الإمام ـعليه السلام ـ في خصوص الواقعة، فأجاب بأنّي سمعته «يقول كذا» وجب القبول بحكم الآية، فيجب قبول قوله ابتداءاً: «إنّي سمعت الإمام ـعليه السلام ـ يقول كذا»؛ لأنّ حجّيّة قوله هو الذّي أوجب السؤال عنه، لا أنّ وجوب السؤال أوجب قبول قوله، كما لايخفى.

ويرد عليه: أنّ الاستدلال إن كان بظاهر الآية، فظاهرها بمقتضى السياق إرادة علماء أهل الكتاب، كما عن ابن عباس ومجاهد والحسن وقتادة. فإنّ المذكور في سورة النحل: ﴿وَماأرْسَلْنا مِنْ قَبْلِكَ إلاّ رِجالاً نُوحِي إلَيْهِمْ فَاسألوا أهْلَ الذِّكر إنْ كُنتُمْ لاتَعلَمُونَ بِالبَيِّناتِ

وَالزُّبُرِ﴾؛ وفي سورة الأنبياء: ﴿وَمَاأَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إلاّ رِجالاً نُوحِي إلَيْهِمْ فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لاتَعْلَمُونَ﴾[1] وإن كان مع قطع النظر عن سياقها.

ففيه: أوّلاً: أنّه ورد في الأخبار المستفيضة أنّ أهل الذكر هم الأئمّة ـ عليهم السلام ـ وقد عقد في أُصول الكافي[2] باباً لذلك، وقد أرسله في المجمع[3] عن عليّ ـ عليه السلام ـ.

وردّ بعض مشايخنا هذه الأخبار بضعف السند؛ بناءاً على اشتراك بعض الروات في بعضها وضعف بعضها في الباقي.

وفيه نظر: لأنّ روايتين منها صحيحتان، وهما روايتا محمّدبن مسلم والوشّاء، فلاحظ. ورواية أبي بكر الحضرميّ حسنة أو موثّقة. نعم، ثلاث روايات أُخر منها لاتخلو من ضعف ولاتقدح قطعاً.

وثانياً: أنّ الظاهر من وجوب السؤال عند عدم العلم وجوب تحصيل العلم، لا وجوب السؤال للعمل بالجواب تعبّداً، كما يقال في العرف: سل إن كنت جاهلاً. ويؤيّده أنّ الآية واردة في أُصول الدين وعلامات النبيّ ـ صلّى اللّه عليه وآله ـ التي لايؤخذ فيها بالتعبّد إجماعاً.

وثالثاً: لو سلّم حمله على إرادة وجوب السؤال للتعبّد بالجواب، لا لحصول العلم منه. قلنا: إنّ المراد من أهل العلم ليس مطلق من علم ولو بسماع رواية من الإمام ـ عليه السلام ـ وإلاّ لدلّ على حجّيّة قول كلّ عالم بشيء ولو من طريق السمع والبصر، مع أنّه يصحّ سلب هذا العنوان من مطلق من أحسّ شيئاً بسمعه أو بصره. والمتبادر من وجوب سؤال أهل العلم بناءاً على إرادة التعبّد بجوابهم هو سؤالهم عمّا هم عالمون به ويعدّون من أهل العلم في مثله، فينحصر مدلول الآية في التقليد، ولذا

١ـ الأنبياء/٧.

٢ـ الكافي، ج١، ص٢١٠، باب «أنّ أهل الذكر الذين أمر اللّه الخلق بسؤالهم هم الأئمّة عليهم السلام»، من كتاب الحجة.

٣ـ مجمع البيان، ج٧، ص٦٤.

تمسّك به جماعة على وجوب التقليد على العامّيّ.

و بما ذكرنا، يندفع مايتوهّم من «أنّا نفرض الراوي من أهل العلم، فإذا وجب قبول روايته وجب قبول رواية من ليس من أهل العلم بالإجماع المركّب».

حاصل وجه الاندفاع: أنّ سؤال أهل العلم عن الألفاظ التي سمعها من الإمام ـ عليه السلام ـ، والتعبّد بقوله فيها ليس سؤالاً من أهل العلم من حيث إنّهم عالمون. ألاترى أنّه لو قال: سل الفقهاء إذا لم تعلم أو الأطبّاء، لايحتمل أن يكون قد أراد مايشمل المسموعات، والمبصرات الخارجيّة من قيام زيد، وتكلّم عمرو، وغير ذلك[1].

تقليد الأعلم

هداية: في ذكر احتجاج القائلين بالجواز، وهو وجوه... الثاني: إطلاقات الأدلّة كتاباً وسنّة[2]؛ إذ لا أثر فيها على اشتراط الأعلميّة، فيكون هذه الإطلاقات قاطعة؛ للأصل على تقدير تسليم اقتضائه المنع... .

والكلّ ممّا لايجوز الاعتماد عليه... وأمّا الثاني: فلأنّ الإطلاقات المذكورة بعد الغضّ عن نهوضها على مشروعيّة أصل التقليد، كما عرفت الوجه في ذلك فيما مرّ، أنّ هذه الإطلاقات بين أصناف:

صنف منها: يكون دالاً على جواز الأخذ بقول العالم على وجه يكون المراد به الجنس، كآية السؤال؛ فإنّ المأمور به فيها، هو وجوب السؤال عن جنس العالم، كما هو ظاهر على من لاحظها، ونظيره قوله: **«وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا»**[3].

١ـ فرائد الأصول، ص١٣٢؛ الطبعة الحجريّة، ص٨١.

٢ـ المستدرك، ج١٧، ص٣١١، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي؛ الوسائل، ج ١٨، ص٩٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي.

٣ـ الوسائل، ج٢٧، ص١٤٠، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ح [٣٣٤٢٤] ٩.

وصنف منها: مايدل على وجوب الاخذ بكل عالم على وجه العموم، كآية النفر[1]، فإنّها على ماهو المقرّر في توجيه الاستدلال بها يدلّ على وجوب الأخذ بقول المنذرين، ونظيره قوله: **«من عرف أحكامنا»**[2].

وقوله: **«وأمّا من كان من العلماء صائناً لدينه فللعوامّ أن يقلّدوه»**[3].

وصنف منها: مايدلّ على وجوب الأخذ بقول كلّ عالم على أيّ وجه اتّفق، على وجه العموم البدليّ مثل قوله: **«اعتمدا في دينكما على كلّ مسنّ في حبّنا»**[4]؛ فإنّ مفاده وجوب الرجوع إلى العلماء على وجه يستفاد منه التخيير مثل الرواية المنقولة عند الجمهور: **«أصحابي كالنجوم بأيّهم اقتديتم اهديتم»**[5].

لاريب في أنّ الاستناد إلى الصنفين الأوّلين ممّا لايجدي في المقام؛ فإنّ المستفاد منها مشروعيّة جواز الرجوع إلى العلماء في أصل الشريعة، ولا كلام لنا فيها، إذ لا إشكال في أنّ قول الغير الأعلم حجّة، وأنّه يجب الأخذ به في حدّ ذاته عند عدم معارضه بقول الأعلم، وإنّما الكلام في أنّ من الجايز الأخذ به عند معارضته بقول الأعلم أوّلاً، ولا إشكال في أنّ هذه الواقعة خارجة عن مفاد الدليل المذكور، فلابدّ لها من دليل يوافقها.

وأمّا الصنف الثالث، فيمكن أن يكون دليلاً للخصم، لما عرفت من أنّه يستفاد منه التخيير، فيمكن الاستناد إليه عند الشكّ في رجحان قول الأعلم على غيره، إلاّ أنّ الإنصاف، أنّ ذلك لايجدي أيضاً.

والوجه فيه: أنّ مجرّد إمكان الاستفادة لايجدي في التمسّك بالإطلاق، بل لابدّ وأن يكون المطلق في مقام بيان الحكم المذكور، والظاهر أنّ هذه الأقسام كلّها مسوقة لبيان جواز نفس التقليد من دون ملاحظة أمر آخر، كقولك «فارجع إلى الأطبّاء» أو

١ـ التوبة/١٢٢.

٢ـ الوسائل، ج٢٧، ص١٣٦، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح[٣٣٤١٦] ١.

٣ـ الوسائل، ج٢٧، ص١٣١، الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي، ح[٣٣٤٠١] ٢٠.

٤ـ الوسائل، ج٢٧، ص١٥١، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح[٣٣٤٦٠] ٤٥.

٥ـ بحار الأنوار، ج٢٨، ص١٨، الباب الأوّل من كتاب الفتن والمحن، ح٢٦.

«إلى الطبيب» أو «إلى كلّ من يعالج مثلاً»؛ فإنّ المفهوم منها بيان أصل المرجع، وأمّا الواقعة المترتّبة على هذه الواقعة من وقوع التعارض بين أقوال الأطبّاء، فلايستفاد منها، ولذلك لايعدّ بيان المرجع عند التعارض قبيحاً، كما هو كذلك في المقبولة؛ فإنّه بعد الأمر بالرجوع إلى العارف بالأحكام يصدي لبيان المرجع عند التعارض، ولذلك حسن استفسار السائل أيضاً. نعم، يصحّ التعويل على هذه الإطلاقات عند عدم العلم بالاختلاف والتعارض، ولابأس به[1].

ومنها: أي، من أدلّة المثبتين إطلاقات الكتاب والسنّة الواردتين في مشروعيّة التقليد؛ بناءاً على دلالتها عليها، مثل آية السؤال وآية النفر[2] وآية الكتمان[3]؛ فإنّ أهل العلم عامّ يتناول الفاضل والمفضول، فالآمر بالسؤال منهم يدلّ على وجوب قبول كلّ واحد على حدّ سواء خصوصاً بعد ملاحظة غلبة تفاوت مراتب العلم، وندرة مساواة أهله فيه، وشيوع الاختلاف بينهم؛ فإنّ الأمر بالرجوع إلى الطائفة المختلفين في الآراء والعلم دليلاً آخر على اشتراك الجمع في مصلحة الرجوع.

وهكذا آية النفر؛ فإنّ إيجاب الحذر عقيب الإنذار المتّفقين من دون مايدلّ على اختصاصه بإنذار الأفقه مع جريان العادة بتفاوت مراتبهم يفيد حجيّة إنذار كلّ منذر، سواء كان أفضل، أو مفضولاً.

وهكذا الكلام إلى سائر ماسمعت في تقليد الميّت من الأخبار، كرواية الاحتجاج[4] والتوقيع الشريف[5] وروايات الحكومة[6] وخصوص ماورد في حقّ زرارة[7] وأبان[8]

١- مطارح الأنظار، ص٢٧٤.

٢- التوبة/١٢٢.

٣- البقرة/١٥٩.

٤- الاحتجاج، ص١٧.

٥- الوسائل، ج٢٧، ص١٤٠، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح [٣٣٤٢٤] ٩.

٦- المستدرك، ج١٧، ص٣١١، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ١، ٢، ٣، ٤.

٧- الوسائل، ج٢٧، ص١٤٥، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح [٣٣٤٤٠] ٢٥.

٨- الوسائل، ج٢٧، ص١٤٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح [٣٣٤٤٥] ٣٠.

والثقفيّ[١] والعمريّ[٢] ويونس[٣] وأمثالهم[٤]؛ فإنّ المستفاد منها وغيرها ممّا ورد في حجّية العلماء ـ كقوله ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ «علماء أمّتي كأنبياء بني إسرائيل»[٥]، وقوله ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ: «أصحابي كالنجوم بأيّهم اقتديتم اهديتم»[٦] ـ عدم تعيين الأفضل، فتخيّر بينه وبين المفضول. وبها يخرج عن حكم الأصل القاضي بالاقتصار على الأفضل.

وجوابها بعد الغضّ عمّا في دلالتها على جواز أصل التقليد من المناقشات الواضحة المتقدّم إلى جملة منها الإشارة؛ أنّه ليس في شيء منها دلالة على مساواة الأفضل والمفضول عند اختلافهما في حكم المسألة، لا من حيث الإطلاق، ولا من حيث العموم، ولا من حيثيّات أُخرى؛ فإنّ منها ماورد في مقام جعل طائفة من العلماء مرجعاً للجهّال القاصرين عن إدراك معالم الدين بأنفسهم، فلا يدلّ إلاّ على انحصار الحجّة في هذه الطائفة، وعدم جواز الرجوع إلى غيرهم، وأمّا أنّ كلّ واحد منهم حجّة مطلقاً، أو عند فقد المعارض، فهو بمعزل عن بيان ذلك.

ومن هذا القبيل قول اللّه عزّ وجلّ: ﴿فَاسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لاتَعْلَمُونَ﴾؛ فإنّ إضافة اسم الجمع إلى الجمع لايفيد إلاّ تعلّق الحكم بجنس الجمع، فلا يستفاد منها إلاّ ثبوت الحجّية لجنس العلماء حتّى لو احتملنا اشتراط اتّفاقهم في أصل المرجعيّة، وأنّهم إذا اختلفوا كان المرجع غيرهم، لم يكن دفع هذا الاحتمال بالإطلاق أو العموم؛ فضلاً عمّا لو التزمنا بالحجّية عند الاختلاف، واحتملنا ترجيح أحد المتخالفين على الآخر باعتبار مافيه من المزيّة التي ليست في الآخر.

ألا ترى أنّه إذا قيل للمرضى «ارجعوا إلى أهل الطبّ» في مقام بيان المرجع

١ـ الوسائل، ج٢٧، ص١٤٤، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح [٣٣٤٣٨] ٢٣.
٢ـ الوسائل، ج٢٧، ص١٣٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح٤.
٣ـ الوسائل، ج٢٧، ص١٤٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح [٢٣٤٤٨] ٣٣.
٤ـ الوسائل، ج٢٧، ص١٤٢، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح [٣٣٤٣١] ١٦.
٥ـ المستدرك، ج١٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح [٢١٤٦٨] ٣٠.
٦ـ بحار الأنوار، ج٢٨، ص١٨، الباب الأوّل من كتاب الفتن والمحن، ح٢٦.

لم يستفد منه إلاّ عدم جواز الاستعلاج من غير هذا الجنس بحيث لو اختلف الأطبّاء في المعالجة، فربّما يتوقّف حينئذ في أصل مرجعيّتهم رأساً، فضلاً عن مرجعيّة كلّ واحد على سبيل التخيير، وهذا مثل المطلقات الواردة في بيان حكم آخر التي لايرتفع منها شيء من جهات الشكّ.

ويؤيّده: أنّ السؤال ثانياً عن حكم اختلاف المرجع حينئذ، ليس ممّا علم جوابه من الحكم الأوّل بحيث لو حكم بعدم كونهم مرجعاً رأساً أو بمرجعيّة خصوص أحد المتخالفين عيناً لم يكن منافياً لما تقدّم من الأمر بالرجوع إليهم، كما لايخفى. ومنها مادلّ على وجوب الرجوع إلى كلّ واحد واحد عيناً على قيام العامّ الأُصوليّ، فيستفاد منه أنّ كلّ واحد من العلماء حجّته شأنيّة لولا المعارض، وأمّا معه فلا دلالة فيه أيضاً على حكم؛ لأنّ الحكم بدخول المتعارضين معاً تحته ممتنع، وتعيّن أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجّح؛ مثل ما إذا وجب إنقاذ كلّ غريق عيناً ووقع المزاحمة بين الإنقاذين؛ فإنّ الدليل الدالّ على إنقاذ الغرقى ممّا لا سبيل إلى تناوله لهما معاً ولا لأحدهما المعيّن، بل الغير المعيّن، فيرجع الأمر في الترجيح أو التخيير إلى مارءاه العقل، وقد عرفت فيما تقدّم آنفاً أنّ شغل العقل في مثل هذا التخيير الوقوف عندما يحتمل رجحانه على الآخر، ولو سلّم حكمه بالتخيير حينئذ، فهذا خروج عن الاحتجاج بالإطلاقات، كما لا يخفى.

ومن هذا الباب آية النفر[1] وآية الكتمان[2] وقول الحجّة ـ صلوات اللّه عليه وعجّل اللّه فرجه ـ في التوقيع الشريف: **«فارجعوا إلى رواة أحاديثنا فإنّهم حجّتي عليكم وأنا حجّة اللّه»**[3]؛ فإنّ قضيّة الآيتين وجوب الحذر، والقبول عقيب كلّ إنذار وإظهار، وكذا قوله ـ عليه السلام ـ **«فإنّهم حجّتي»** يدلّ على حجّيّة كلّ واحد من الرواة عيناً بحسب الشأن الملحوظ فيه عدم المعارض. وأمّا معاً فلا يستفاد حجّيّة أحد المتعارضين منه تعييناً،

١ـ التوبة/١٢٢.

٢ـ البقرة/١٥٩.

٣ـ الوسائل، ج٢٧، ص١٤٠، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح٩.

ولا تخييراً. نعم، يحكم العقل فيه بالتخيير، إذا علم بالتساوي في الاهتمام.

وبالجملة: هذا القسم والقسم الأوّل لا يتفاوتان في إفادة التخيير الشرعي بين الحجّتين المتعارضتين حتّى يتناولا بإطلاقهما موضع النزاع، أعني تعارض الفاضل والمفضول[1].

تقليد الميّت

الثالثة، آية السؤال: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾؛ والاستدلال بها موقوف على صدق السؤال على مراجعة كتب الأموات، والقول بدلالتها على وجوب العمل بقول العلماء ابتداءاً من غير وساطة السؤال؛ بناءاً على كون وجوبه مقدّمياً ذريعة إلى العمل بقولهم لكونه حجّة؛ فإنّ الواضح أنّ حجّيّة القول توجب وجوب السؤال، لا أنّ وجوب السؤال يوجب الحجّيّة، فيكون الانتقال من وجوب السؤال إلى حجّيّة القول من باب الاستدلال الإنّي.

وأوّل مايرد على الاستدلال بهذه الآية: هو أنّ ظاهرها بشهادة السياق إرادة علماء اليهود، كما عن ابن عبّاس، وقتادة، وغيرهما؛ فإنّ المذكور في سورة النحل: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ﴾؛ ومثله في سورة الأنبياء من غير ذكر البيّنات والزبر وإن قطع النظر عن السياق، فقد ورد في عدّة روايات[2] مشتملة على الصحيح، والموثّق تفسير أهل الذكر بالأئمّة ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ، فإرادة وجوب الرجوع في أمر الدين إلى مطلق العلماء خروج عن قول المفسّرين، وعن النصوص الواردة في تفسيرها. ذكره بعض الأُصوليّين في مسألتي حجّيّة الخبر الواحد، وقول المفتي إغماضاً عن سوق الآية، وماورد فيها.

وثانياً: أنّ الظاهر من الأمر بالسؤال عند عدم العلم إرادة تحصيل العلم، لا وجوب السؤال للعمل بما يجيب المسئول تعبّداً؛ وهو واضح فلا دلالة لها على أصل التقليد

١ـ مطارح الأنظار، ص٣٠٠.

٢ـ الوسائل، ج٢٧، ص٦٢، الباب ٧ من أبواب صفات القاضي.

التّعبّدي؛ فضلاً عن تقليد الميّت.

وثالثاً: أنّ الذكر عبارة عن العلم، فلا دلالة فيها على وجوب السؤال عن المجتهدين المعتمدين على الظنون، إلاّ في الفتاوى التي تكون عن علم والمدّعى هو إثبات جواز التقليد في الفتاوى الظنّيّة خاصّة أو مطلقاً. اللّهمّ، إلاّ أن يدفع بالإجماع، كما عرفت في آية النفر.

ورابعاً: أنّ المراد بالعلماء الأحياء، ودعوى صدق العلماء على الأموات ممنوعة في الغايه، إمّا لزوال العلوم والاعتقادات القائمة بالنفس بالموت وإن حصل بعده اعتقادات أُخرى حضوريّة موافقها أو مخالفها، أو لظهوره في الأحياء. لعلّه لأجل ذلك استدلّ بعض الأُصوليّين بهذه الآية على عدم جواز تقليد الميّت وإن كان ليس في محلّه؛ نظراً إلى أنّ ظهور العلماء في الأحياء لا يوجب دلالة الآية على المنع من الرجوع إلى الأموات، والإنصاف، أنّ الآية تدلّ على وجوب عمل السائل بالتقليد[١].

الثانية: قوله تعالى: ﴿فَاسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾؛ لأنّه لو فرض السؤال ومات المسؤول بعد الجواب يلزم القبول لئلاّ يلغو وجوب السؤال، كما عرفت في استدلال الشهيد بحرمة كتمان ما في الأرحام على وجوب قبول قولهنّ. والإنصاف، أن لا دلالة في الآية على التقليد أصلاً.

أمّا أوّلاً: فلأنّ الظاهر من سياق الآية هو إرادة علماء اليهود، كما رواه علماء التفسير، فإنّ الآية واردة في مقام معرفة النبيّ ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ، ومن الظاهر أنّ ذلك لا يكفي فيه غير العلم، ففي الآية إراءة طريق إلى ما يوجب العلم، وهو الظاهر من قوله: ﴿إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾؛ فإنّه ظاهر في أنّ الوجه في وجوب السؤال هو تحصيل العلم، ولئن أغمضنا عن ذلك ولم نأخذ بما هو اللاّئح من سياقها، فهناك أخبار عديدة مشتملة على الصحيح وغيرها يدلّ على أنّ أهل الذكر، هم الأئمّة ـ عليهم السلام ـ على وجه الحصر[٢].

١ـ مطارح الأنظار، ص٢٨٩.

٢ـ الوسائل، ج٢٧، ص٦٢، الباب ٧ من أبواب صفات القاضي.

وأمّا ثانياً: فلأنّ بعد فرض الدلالة لا إطلاق فيها على وجه يشمل الميّت؛ إذ من الظاهر ظهورها في الحيّ، إذ لا يعقل السؤال من الميّت. وأمّا وجوب القبول، فالمفروض أنّه مدلول التزامي لوجوب السؤال، ولا يعقل الإطلاق والتقييد في المداليل الالتزاميّة؛ إذ الموجب هو لزوم اللّغويّة لولاه، ويكفي في دفعه القبول حال الحياة في الأغلب[1].

[انظر: سورة الحجرات، آية ٦، في العمل بالعامّ قبل الفحص؛ وفي حجّيّة إجماع المنقول بخبر الواحد؛ وسورة التوبة، آية ١٢٢، في الشبهة الحكميّة.]

﴿أَفَأَمِنَ الَّذِينَ مَكَرُوا السَّيِّئَاتِ أَن يَخْسِفَ اللَّهُ بِهِمُ الْأَرْضَ أَوْ يَأْتِيَهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ﴾

النحل/٤٥.

[انظر: سورة البقرة، آية ١٩٥، في حجّيّة مطلق الظنّ.]

﴿وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُّسْقِيكُم مِّمَّا فِي بُطُونِهِ مِن بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَّبَنًا خَالِصًا سَائِغًا لِّلشَّارِبِينَ﴾

النحل/٦٦.

أحكام الميتة

ثمّ: إنّه لا خلاف ظاهراً، كما عن الكفاية[2] في طهارة الإنفحّة من الميتة بكسر الهمزة وتشديد الحاء، كما عن القاموس[3] أو بتخفيفها، كما في المجمع[4] أو

١- مطارح الأنظار، ص٢٦٢.
٢- كفاية الأحكام، ص١١.
٣- القاموس المحيط، ج١، ص٢٥٣.
٤- مجمع البحرين، ج٢، ص٤٢٠

بالتخفيف والتشديد، كما عن المغرب[١] وعن المصباح[٢] أنّ التشديد أكثر.

وهذا الحكم نسبه في المنتهى[٣] إلى علمائنا. وعن الغنية[٤] وكشف اللّثام[٥] وشرحي الإرشاد[٦] والمفاتيح الإجماع عليه. وفي المدارك[٧] كما عن غيره، أنّه ممّا قطع به الأصحاب، والأخبار به مع ذلك مستفيضة.

وإنّما وقع الخلاف بين العلماء تبعاً لأهل اللّغة في معنى الإنفحة، فعن الجوهري[٨] حاكياً عن أبي زيد أنّها كرش الجدي والحمل مالم يأكل، فإذا أكل فهي كرش. وعن القاموس بأنّها شيء يستخرج من بطن الجدي الرضيع أصفر يعصر في صوفة مبتلّة، فيغلظ كالجبن، فإذا أكل الجدي فهي كرش. وتفسير الجوهري الإنفحة بالكرش سهو[٩]، انتهى.

وعن المغرب مايقرب من التفسير المذكور. وعن الفيّوميّ أنّه حكي عن بعض، أنّه لا يكون الإنفحة، إلاّ لكلّ ذي كرش، وهو شيء يستخرج من بطنه أصفر يعصر في خرقة مبتلّة يغلظ كالجبن، ولايسمّى إنفحة إلاّ وهو رضيع، فإذا دعى قيل استكرش، أي: صارت إنفحته كرشاً.

والتفسير الأوّل محكيّ عن السرائر[١٠] والتنقيح[١١] وجامع المقاصد[١٢] والروضة[١٣]

١ـ المغرب، ص٤٥٩.
٢ـ المصباح المنير، ص٦١٦.
٣ـ المنتهى، ج١، ص١٥٤.
٤ـ الغنية (الجوامع الفقهيّة)، ص٤٩٠.
٥ـ كشف اللّثام، ج١، ص٥١.
٦ـ مجمع الفائدة والبرهان، ج١، ص٣٠٤.
٧ـ مدارك الأحكام، ج٢، ص٢٧١.
٨ـ الصحاح، ج١، ص٤١٣.
٩ـ القاموس المحيط، ج١، ص٢٥٣.
١٠ـ السرائر، ص٣٦٩.
١١ـ التنقيح، ج٤، ص٤٣.
١٢ـ جامع المقاصد، ج١، ص١٦٨.
١٣ـ اللمعة الدمشقيّة، ج٧، ص٣٠٣.

وكشف اللّثام[١] وشرح المفاتيح والدلائل، وقد يستظهر من الذكرى[٢]، وحيث جعل الأُولى غسل ظاهرها، لملاقات الميتة، والثاني ظاهر المصنّف ـ قدّس سرّه ـ في القواعد[٣]، كما عن كشف الالتباس[٤]، وحكي عن كاشف اللّثام[٥]: أنّ تفسيره باللّبن هو المعروف. ويؤيّده، قوله ـ عليه السلام ـ في الرواية المتقدّمة[٦]، أنّها أي الإنفحة تخرج من بين فرث ودم.

وفيه إشارة إلى قوله تعالى: ﴿نُسقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهِ مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَبَناً خَالِصاً سَائِغاً لِلشَّارِبِينَ﴾؛ وظاهر الرواية بيان أصل الإنفحة حيث كانت في بطن المرضعة لبناً بين الفرث والدم؛ بناءاً على ظاهر ابن عبّاس أنّ العلف المستقرّ في جوف الحيوان يصير أعلاه دماً، وأسفله ثفلاً، ومابينهما لبناً، فجرى الدم إلى العروق، واللّبن إلى الضرع، ويبقى الثفل[٧].

ويؤيّده ـ أيضاً ـ مافي بعض الأخبار[٨] من السؤال عن الجبن يجعل فيه إنفحة الميتة؛ فإنّ الظاهر أنّ الجبن إنّما يصنع من الشيء الّذي في جوف السخلة مثل اللّبن، والظاهر أنّ الكرش محلّها.

وكيف كان، فالمستفاد من محكيّ القاموس[٩] والمصباح[١٠]، بل المغرب[١١]، أنّ الإنفحة هي التي تصير كرشاً بعد الرعي، ولا يظهر مخالفة ذلك لما عن الصحاح[١٢]

١ـ كشف اللّثام، ج١، ص٥١.
٢ـ الذكرى، ص١٧.
٣ـ قواعد الأحكام، ج١، ص١٩٢.
٤ـ كشف الالتباس عن نجاسة الأرجاس لأبي زكريّا يحيى ابن سعيد الهذلي الحلّي «صاحب جامع الشرايع» غير موجود.
٥ـ كشف اللّثام، ج١، ص٥١.
٦ـ الكافي، ج٦، ص٢٥٧، باب «ما ينتفع به من الميتة» من كتاب الأطعمة، ح١.
٧ـ بحار الأنوار، ج٦٦، ص٩٤، باب «أنّ العمل جزء الإيمان» من كتاب الإيمان والكفر.
٨ـ الوسائل، ج٢٤، ص١٧٩، الباب ٣٣ من أبواب الأطعمة المحرّمة، ح[٣٠٢٨٦] ١، مع اختلاف في التعبير.
٩ـ القاموس المحيط، ج١، ص٢٥٣.
١٠ـ المصباح المنير، ج١، ص٦١٦.
١١ـ المغرب ص٤٥٩.
١٢ـ الصحاح، ج١، ص٤١٣.

والجمهرة[1]، فتشخّص الفرق بين القولين، حتّى أنّه نسب في القاموس تفسير الجوهري إلى السهو لايخلو عن إشكال، إلاّ أن يقال: إنّ ظاهر كلام الجوهريّ أنّ للسخلة كرشاً قبل الرعي وهو محلّ لبنه الّذي يشربه يسمّى إنفحة، وبعد الرعي لاتصدق عليه، وتخطئتهم في ذلك من جهة أنّ الأكرش للسخلة، إلاّ بعد الرعي، فيصير الشيء الأصفر بعد الرعي مستحيلاً إلى الكرش، فإن كانت الإنفحة هي اللّبن المستحيل، فلاإشكال في طهارته ذاتاً، لكونه ممّا لاتحلّه الحياة، وعرضاً؛ لأنّ الحكم بطهارته مع كونه مايعاً يستلزم الحكم بعدم تأثيرها بملاقات الميتة، وإن كانت هي الكرش، فلا إشكال أيضاً في طهارة ذاته وإن كان ممّا تحلّه الحياة، كما في الروضة. وفي وجوب غسل ظاهرها لملاقاتها للميتة كالصوف المقطوع، وجه قويّ[2].

وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ ثُمَّ يَتَوَفَّىٰكُمْ ۚ وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَىٰٓ أَرْذَلِ ٱلْعُمُرِ لِكَىْ لَا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْـًٔا ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ قَدِيرٌ

النحل/٧٠.

تقليد الميّت

ثمّ: إنّه ربّما يستدلّ أيضاً على ارتفاع الظنّ بعد الموت بأنّ الإدراك إنّما هو من مقتضيات الصفراء وبعد الموت ترتفع جميع الأخلاط، وهو على تقدير تسليمه لايقضي بارتفاع الإدراك الحاصل، وإنّما يقضي بعدم حصوله بعد ارتفاع مايقضى به.

وقد يدّعى بداهة عدم بقاء الظنّ وزواله بعد الموت، كما هو الظاهر من الوحيد البهبهاني[3] ـ رحمه اللّه ـ ولعلّ مراده أنّ من المشاهد المحسوس صيرورة العالم عامياً

١ـ جمهرة اللّغة، ج٢، ص١٧٨.

٢ـ كتاب الطهارة، ص٣٤٢.

٣ـ عدم جواز تقليد الميّت، مخطوط، ص١٥٩.

بعد اندراس علومه، وانطماس ملكته بواسطة الهرم والكبر الموجبين لضعف القوى الحيوانيّة، سواء كانت من القوى الإدراكيّة، أو غيرها. فكلّما يتزايد الحرم فيه، يزداد الضعف في قواه إلى أن يصل إلى حدّ لايقدر على الكسب، ثمّ يزداد إلى أن يصل إلى حدّ لايقدر على حفظ مدركاته في السابق، وكلّ ذلك بواسطة اختلال يقع في البدن، ويرشد إلى ذلك قوله تعالى: ﴿وَمِنكُمْ مَن يُرَدُّ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْ لَا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا﴾؛ فلولا أنّ القوى الجسمانيّة التي ترتفع بعد الموت قطعاً لها مدخل في الصور العلميّة حدوثاً وبقاءاً، لا معنى لزوال تلك الصورة بعد حدوث الضعف في تلك القوى.

وتوضيح ذلك، ملاحظة حال من اختلّ دماغه بواسطة حدوث حادثة في هامته، كالضرب الشديد مثلاً، فإنّه يختلّ إدراكه ومدركاته أيضاً.

وبالجملة: فمدخليّة الأُمور الجسمانيّة في حدوث الإدراك وبقائه على الوجه المذكور ظاهر، إلاّ أنّه مع ذلك لانجد من أنفسنا الحكم بارتفاع الصور العلميّة بعد الموت، بعد ماعرفت من الأمارات المقتضية للبقاء، فتدبّر[١].

ومنها: أنّ دلائل الفقه لمّا كانت ظنّيّة لم تكن حجّيّتها، إلاّ باعتبار الظنّ الحاصل معها وهذا الظنّ يمنع بقاؤه بعد الموت، فيبقى الحكم خالياً عن السند، فيخرج عن كونه معتبراً شرعاً، وهذا الدليل أيضاً نقل عن المحقّق الشيخ عليّ - رحمه اللّه - في حواشي الشرايع[٢]. وأورد غير واحد ممّن تأخّر عنه بتقريرات مختلفة، منهم الشهيد الثاني في رسالته[٣]، والميرمحمّد باقر الداماد في بعض رسائله[٤].

واعترض عليه صاحب الوافية[٥] أوّلاً: بمنع زوال الظنّ بعد الموت. وثانياً:

١ـ مطارح الأنظار، ص٢٥٦.

٢ـ حاشية المحقّق الكركيّ على شرائع الاسلام، ص٦٣٥ ـ ٦٣٨ من مخطوطة محفوظة برقم ١٩٦٤ في مكتبة مدرسة الفيضيّة.

٣ـ المقاصد العليّة، ص٣١.

٤ـ شارع النجاة، ص١٠.

٥ـ الوافية، ص٣٠٢.

بمنع خلوّ الحكم عن السند على تقدير الزوال، فلم لا يكفي اقتران الظنّ بالحكم في السابق سنداً له.

ويدفع الأوّل: بأنّ الظنّ من الأعراض القائمة بالذهن، وهو قوّة من قوى الحيوان الناطق، وخاصّة من خواصّه متقوّم بالحياة، كتقوّم أصل الحيوانيّة بها ويتقوّى بقوّة البدن، ويضعف بضعفه، فإذا عرض الموت الّذي يفني جميع القوى الحيوانيّة حتّى القوى الدرّاكة انعدم تلك القوّة، أيضاً.

ولذا ترى أنّ الهرم وزيادة الطعن في السنّ يذهب بالسامعة والباصرة والمدركة وغيرها من القوى بحيث لايبصر ولايسمع ولايفهم شيئاً، كما أخبر اللّه تعالى به في محكم كتابه: ﴿وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْ لاَيَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئاً﴾[1].

ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَّمْلُوكًا لَّا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ

النحل/٧٥.

تملّك العبد

مسألة: الأشهر أنّ العبد لايملك شيئاً... ويمكن أن يستدلّ لهم بوجوه:... .

الثاني: الكتاب، وهو قوله تعالى: ﴿عَبْداً مَمْلُوكاً لاَيَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ﴾؛ فإنّ التمسّك بعمومه لا إشكال فيه سيّما بعد تمسّك الإمام ـ عليه السلام ـ به في غير واحد من الروايات الواردة في طلاق المملوك[2]، فيدلّ على نفي القدرة على الملك الناشيء عن الأسباب الاختياريّة، فيكون كذلك في الملك الاضطراري، لعدم القول بالفصل بالإجماع، كما عن المصابيح للعلاّمة الطباطبائي[3].

وفيه: انّ المراد بالقدرة: الاستقلال، أو معنى القدرة على الشيء: أنّه له أن

١- مطارح الأنظار، ص٢٨٣.

٢- الوسائل، ج١٥، ص٣٤٠ ـ ٣٤٣، الباب ٤٣ و٤٥، من أبواب مقدّمات الطّلاق.

٣- نقله في الجواهر، ج٢٤، ص١٧٣.

يفعله وله أن يتركه، وهذا المعنى مفقود في العبد؛ لأنّه محجور عليه إجماعاً في أفعاله من التصرّفات.

وممّا يؤيّد أنّ المراد: الاستقلال، أنّ في مصحّحة زرارة ـ المتقدّمة ـ أنّ: **«المملوك لايجوز طلاقه، ولانكاحه إلاّ بإذن سيّده،** قلت: فإنّ السيّد كان زوّجه، بيد من الطلاق؟ قال: **بيد السيّد، قال الله تعالى: ﴿عَبْداً مَمْلُوكاً لاَيَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ﴾ أفشيء الطلاق؟!»**[1].

وقوله تعالى: **﴿هَلْ لَكُمْ مِّن مَّا مَلَكَتْ أَيْمانُكُمْ مِّن شُرَكَاءَ فِي مَارَزَقْناكُمْ﴾**[2].

فإنّ الاستفهام إنكاريّ دلّ على نفي الشركة بين الأحرار ومماليكهم في جنس الأموال التي رزقهم اللّه، لاخصوص الأعيان المختصّة بالأحرار؛ لأنّ هذا ليس رفعة لشأن الأحرار وضِعَةً لشأن المماليك، وفي الاستدلال به أيضاً نظر لايخفى[3].

أسباب الولاية

«الثاني» من أسباب الولاية الإجباريّة: «الملك، و» اعلم أنّ «للمالك إجبار العبد والأمة» المملوكين له «على النكاح» مطلقاً «وإن كانا كبيرين رشيدين»؛ لأنّ الرقيّة سبب مستقلّ لسلب الاختيار، لتسلّط الناس على أموالهم[4]، ولقوله تعالى: **﴿عَبْداً مَمْلُوكاً لاَيَقْدِرُ عَلى شَيْءٍ﴾**، والامتناع من النكاح والإنكاح شيء فلا يقدر عليه المملوك، والظاهر عدم الخلاف في المسألة[5].

شرايط المتعاقدين

مسألة: ومن شروط المتعاقدين إذن السيّد، لوكان العاقد عبداً فلا يجوز للمملوك أن يوقع عقداً إلاّ بإذن سيّده،سواء كان لنفسه في ذمّته،أو بما في يده أم لغيره؛

١ـ الوسائل، ج١٥، ص٣٤٣، الباب ٤٥، من أبواب مقدّمات الطلاق، ح١.

٢ـ الروم/٢٨.

٣ـ كتاب الزكاة (كتاب الطهارة)، ص٤٧٣؛ طبعة المؤتمر، ص٩٦.

٤ـ عوالي اللئالي، ج١، ص٢٢٢، ح ٩٩.

٥ـ كتاب النكاح (المتاجر، ج٢)، ص٢٨٥؛ طبعة المؤتمر، ص١٢٨.

لعموم أدلّة عدم استقلاله في أُموره،قال اللّه تعالى:﴿ضَرَبَ اللّهُ مَثَلاً عَبْداً مَمْلوكاً لايَقْدِرُ عَلى شَيْءٍ﴾.

وعن الفقيه بسنده إلى زرارة عن أبي جعفر وأبي عبداللّه ـ عليهما السلام ـ قالا: «المملوك لايجوز نكاحه، ولاطلاقه إلاّ بإذن سيّده» قلت: فإن كان السيّد زوّجه بيد مَنِ الطلاق؟ قال ـ عليه السلام ـ: بيد السيّد ﴿ضَرَبَ اللّهُ مَثَلاً عَبْداً مَمْلوكاً لايَقْدِرُ عَلى شَيْءٍ﴾ فشيء الطلاق؟»[1].

والظاهر من القدرة خصوصاً بقرينة الرواية، هو الاستقلال؛ إذ المحتاج إلى غيره في فعل غير قادر عليه، فيعلم عدم استقلاله فيما يصدق عليه أنّه شيء، فكلّ ماصدر عنه من دون مدخليّة المولى، فهو شرعاً بمنزلة العدم لايترتّب عليه الأثر المقصود منه، لا أنّه لايترتّب عليه حكم شرعيّ أصلاً، كيف، وأفعال العبيد موضوعات لأحكام كثيرة كالأحرار.وكيف كان، فإنشاءات العبد لا يترتّب عليها آثارها من دون إذن المولى، أمّا مع الإذن السابق فلا إشكال[2].

[انظر: نفس السورة، آية ٧٦، حول الزكاة في مال العبد؛ وبحوث حول القرآن وعلومه، حول حكم العمل بظواهر الكتاب.]

﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَىٰ مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُّ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ﴾

النحل/٧٦.

الزكاة في مال العبد

مسألة: لا زكاة في مال العبد إن قلنا بتملّكه؛ لانصراف الأخبار ـ الدالّة على وضع الزكاة على الأغنياء ـ إلى غير العبد المحجور في تصرّفاته إجماعاً، فإنّ المستفاد

١ـ الوسائل، ج٢٢، ص١٠١، الباب ٤٥ من كتاب الطلاق، ح١، وفيه: «فإنّ السيّد كان زوّجه».

٢ـ كتاب البيع (المكاسب)، ص١٢٣.

من الأخبار، مثل قوله ـ عليه السلام ـ: **«ليس على المملوك زكاة ولو كان له ألف ألف درهم ولو احتاج لم يعط من الزكاة شيئاً»**[١]؛ أنّه لا عبرة بغناه وفقره؛ إذ لا يعدّ غناه غنىً لأجل الحجر، ولا فقره فقراً؛ لأنّ مؤونته على غيره: ﴿وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلاهُ﴾.

فمن تأمّل فيما ورد من وجوب الزكاة على الأغنياء للفقراء[٢] يجد أنّ العبد لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء، مع أنّ ظاهر مادلّ على اعتبار كون المال في يد المالك هو كون المالك مسلّطاً عليه؛ لأنّ المراد من اليد ليس الجارحة المخصوصة، بل هي كناية عن التصرّف والتسلّط، والعبد غير مستقلّ في شيء من التصرّف كتاباً وسنّة وإجماعاً، بل وعقلاً، مع أنّ وجوب الزكاة على المملوك تعلّقه بعين ماله، كما هو مقتضى أدلّة الزكاة من ثبوت التشريك بين الفقراء والأغنياء، ومقتضى ذلك أنه ليس لإذن المولى مدخل في ذلك، وهذا موجب لجواز استقلال العبد في الإخراج وإن لم يرض المولى، وهو منفيّ بالأدلة الدالّة على أنّ العبد ومافي يده لمولاه.

وما ادّعي في المختلف[٣] وكشف الغطاء[٤] من أنّ للمولى انتزاع مافي يده إجماعاً، وماورد في الكتاب من أنّ العبد: ﴿لايَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ﴾[٥]، [و]أنّه ليس له من الأمر شيء، وقد ورد في المكاتب مع تشبّثه بالحريّة: **«أنّه لا يصلح له أن يحدث في ماله إلاّ الأكلة من الطعام»**[٦]، و**«المكاتب لايجوز له عتق ولاهبة ولانكاح ولاشهادة ـ يعني إقرار ـ ولاحجّ حتّى يؤدّي ماعليه»**[٧].

والظاهر إرادة التمثيل، إلاّ أن يقال: إنّه لامنافاة بين تعلّق الزكاة في العين والشركة، إلاّ أنّ العبد محجور عن تعيين الزكاة وتمييزه، فيكون ذلك إلى المولى إلاّ

١ـ الوسائل، ج٦، ص٥٩، الباب ٤، من أبواب من تجب عليه الزكاة، ح١، مع اختلاف يسير.
٢ـ الوسائل، ج٦، ص٣، الباب الأوّل، من أبواب ماتجب فيه الزكاة.
٣ـ المختلف، ص٦٢٤.
٤ـ نقله في الجواهر، ج٢٤، ص١٧٢ عن شرحه للقواعد.
٥ـ النحل/٧٥.
٦ـ الوسائل، ج١٦، ص٩٠، الباب ٦، من أبواب المكاتبة، ح١.
٧ـ الوسائل، ج١٦، ص١٠٧، الباب ٦، من أبواب المكاتبة، ح٢.

أن يأذن للعبد في ذلك، وإليه يرجع قوله ـ عليه السلام ـ في رواية قرب الاسناد: **«ليس على العبد زكاة إلاّ بإذن مواليه»**[١].

فالعمدة في الاستدلال: التمسّك بصحيحتي ابن سنان: **«ليس في مال المملوك شيءٌ ولو كان له ألف ألف درهم، ولو احتاج، لم يعط من الزكاة شيئاً»**[٢]؛ وتخصيصهما برواية قرب الاسناد غير صحيح، مع ضعف السند، بل والدلالة، وعدم ظهور قائل به إلاّ ماحكاه في الحدائق بلفظ: قيل[٣-٤].

إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَـٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ ۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ

النحل/٩٠.

[انظر: سورة النساء، آية ١٦٠، في الملازمة بين العقل والشرع.]

فَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيْطَـٰنِ ٱلرَّجِيمِ

النحل/٩٨.

[أنظر: سورة الأعراف، آية ٢٠٤، في معني التبعيّة.]

إِنَّمَا يَفْتَرِى ٱلْكَذِبَ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِـَٔايَـٰتِ ٱللَّهِ ۖ وَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰذِبُونَ

النحل/١٠٥.

١ـ قرب الاسناد، ص٢٢٨، ح٨٩٣، وفيه: **«ليس على المملوك»**؛ الوسائل، ج٩، ص٩١، الباب ٤ من أبواب من تجب عليه الزكاة، ح٢، وفيه: **«ليس على المملوك»**.

٢ـ الوسائل، ج٦، ص٥٩، الباب ٤ من أبواب من تجب عليه الزكاة، ح١ و٣.

٣ـ الحدائق، ج١٢، ص٢٨.

٤ـ كتاب الزكاة، (كتاب الطهارة)، ص٤٧٢. طبعة المؤتمر، ص٩٣.

حرمة الكذب

الثامنة عشرة: الكذب حرام بضرورة العقول والأديان. ويدلّ عليه الأدلّة الأربعة، إلاّ أنّ الّذي ينبغي الكلام فيه مقامان: أحدهما: في أنّه من الكبائر... ويمكن الاستدلال على كونه من الكبائر، بقوله تعالى: **﴿إنّما يفتري الكذب الّذين لايؤمنون بآيات الله﴾**؛ فجعل الكاذب غير مؤمن بآيات الله كافراً بها... .

وعن الحارث الأعور عن عليّ ـ عليه السلام ـ قال: **«لايصلح من الكذب جدّ ولا هزل ولا أن يعد أحدكم صبيّه ثمّ لايفي له، إنّ الكذب يهدي إلى الفجور، والفجور يهدي إلى النار، ومازال أحدكم يكذب حتّى يقال كذب وفجر»** الخبر[1].

وفيه: أيضاً إشعار بأنّ مجرّد الكذب ليس فجوراً. وقوله: **«لا أن يعد أحدكم صبيّه ثم لايفي له»**؛ لابدّ أن يراد به النهي عن الوعد مع إضمار عدم الوفاء، وهو المراد ظاهراً بقوله تعالى: **﴿كبر مقتاً عند الله أن تقولوا مالاتفعلون﴾**[2]، بل الظاهر عدم كونه كذباً حقيقيّاً، وأنّ إطلاق الكذب عليه في الرواية، لكونه في حكمه من حيث الحرمة، أو لأنّ الوعد مستلزم للإخبار بوقوع الفعل، كما أنّ سائر الإنشاءات كذلك... .

وكيف كان، فالظاهر عدم دخول خلف الوعد في الكذب؛ لعدم كونه من مقولة الكلام. نعم، هو كذب للوعد، بمعنى جعله مخالفاً للواقع؛ كما أنّ إنجاز الوعد صدق له بمعنى جعله مطابقاً للواقع، فيقال صادق الوعد، ووعد غير مكذوب، والكذب بهذا المعنى ليس محرّماً على المشهور وإن كان غير واحد من الأخبار ظاهراً في حرمته وفي بعضها الاستشهاد بالآية المتقدّمة[3].

١ـ الوسائل، ج٨، ص٥٧٧، الباب ١٤٠ من أبواب أحكام العشرة، ح٣.

٢ـ الصف/٣.

٣ـ المكاسب المحرّمة، ص٤٩.

مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ

النحل/١٠٦.

مسوّغات الكذب

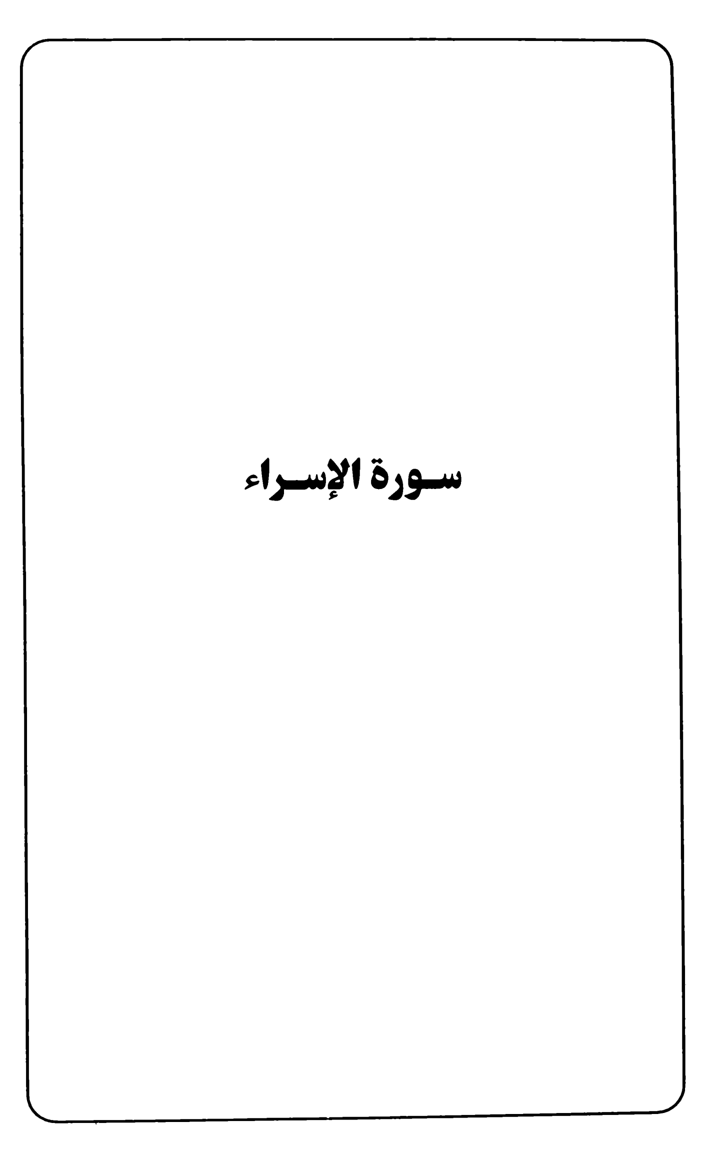
أمّا الكلام في المقام الثاني: وهو مسوّغات الكذب.

فاعلم: أنّه يسوّغ الكذب لوجهين: أحدهما الضرورة إليه، فيسوّغ معها بالأدلّة الأربعة. قال اللّه تعالى: ﴿إلاّ مَنْ أُكرِهَ وَقَلْبُهُ مُطمَئِنٌّ بالإيمان﴾، وقال تعالى: ﴿لاَيتّخذِ المُؤمِنُونَ الكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ المُؤمِنِينَ وَمَنْ يفعَلْ ذَلكَ فَلَيْسَ مِنَ اللهِ فِي شَيْءٍ إلاّ أنْ تَتّقُوا مِنهُمْ تُقية﴾[1] ـ[2].

[انظر: سورة النساء، آية ٢٩، حول شرطيّة الاختيار بين المتعاقدين.]

١ـ آل عمران /٢٨.

٢ـ المكاسب المحرّمة، ص٥١.



سورة الإسراء

﴿مَّنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ۚ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۗ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾

الإسراء/١٥.

الملازمة بين العقل والشرع

نعم، بقي هنا شيء وهو أنّه قد تقدّم أنّ الأشاعرة قد تمسّكوا في نفي الإدراك العقليّ بآية التعذيب؛ نظراً إلى أنّ انتفاء اللاّزم يساوق انتفاء الملزوم، وهو الحكم الشرعي جرياً على طريقة العدليّة من ثبوت الملازمة بعد ثبوت الحسن والقبح، وتنظّر فيه الفاضل التوني[١]، بأنّ ثبوت الحسن والقبح العقليّين لايلازم وقوع التكليف، نظراً إلى جواز التفكيك بين الحكمين، فاستند في دفع الملازمة بالآية المذكورة في أحد الوجهين.

ولقد أجاب عنها القوم بوجوه:

الأوّل: أنّ الآية على ما يشهد به مساقها واردة في مقام نفي التعذيب في الدنيا قبل البعثة، ويظهر ذلك بعد الرجوع إلى الآيات السابقة منها، واللاّحقة لها، فعدم وقوع التعذيب في مستقلاّت العقل في الدنيا لايقضي بعدم ترتّب العقاب عليها ولو

١ـ الوافية، ص١٧١.

في الآخرة، لوضوح أنّ نفي الأخصّ لايستلزم نفي الأعمّ ولو في فرد آخر غير الأخصّ.

الثاني: أنّ غاية ما يستفاد من الآية نفي العذاب الفعلي ولو في الآخرة، وهو لاينافي الاستحقاق لمكان العفو واستحقاق العقاب في المستقلاّت العقليّة ممّا لايدانيه ارتياب.

واعترض عليه في الوافية[1]: بأنّ الواجب مايجوّز العقل ترتّب العقاب على تركه، وبعد ماعرفت من العفو كما اعترفت به لايجوّز العقل ترتّب العقاب على المدركات العقليّة للقطع بصدق المخبر بالعفو.

والجواب عنه: أنّ تعريف الواجب بما ذكره، إنّما هو اقتراح من نفسه ـ قدّس الله نفسه ـ؛ فإنّ حقيقة الوجوب هو الطلب الحتميّ الأكيد؛ وهو أمر بسيط لامدخل لتجويز ترتّب العقاب عليه فيه، كيف، ولانقول بمدخليّة الاستحقاق في حقيقته.

وأمّا ماعرّفه بعضهم: بما يترتّب على تركه الذمّ والعقاب، فهو تعريف باللاّزم، وعلى تقديره فلا غائلة أيضاً؛ لأنّ تجويز ترتّب العقاب على تركه إنّما هو من حيث ذات الواجب مع قطع النظر عمّا عداه وهذا موجود في المقام وإن لم نجوّز ترتّب العقاب على الترك، نظراً إلى امتناع تخلّف وعده سبحانه؛ فإنّ عدم التجويز لعارض ليس بضاير، كما لا يخفى.

فإن قلت: إنّ من جملة مايقرّب العباد إلى الطاعة، ويبعّدهم عن المعصية، هو وعد الله سبحانه على الطاعة ووعيده على ارتكاب المعصية، بل هذا من أعظم ألطافه على العباد ـ جلّت عظمته ـ، فالإخبار بالعفو إنّما يوجب التهاون في مدركات العقول ويورث الإغراء في أفاعيلهم والذهول، فربّما يفرّط المكلّف فيما تشتهيه نفسه من ارتكاب المحرّمات العقليّة وترك واجباتها اتّكالاً على عفوه تعالى واعتماداً على فضله، وذلك ينافي ماهو المعلوم من طريقة الشرع على فعل الواجبات، والتحريض على ترك

١ـ الوافية، ص١٧٢.

المحرّمات، فهو نقض لغرضه ـ تعالى ـ، وعلى هذا فلاوجه لحمل الآية على الإخبار بالعفو، بل لابدّ من حملها على نفي الحكم قبل بيان الرسول ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ وتبليغه، فيتمّ ما يراه المستدلّ من نفي الحكم الشرعيّ في موارد استقلال العقل.

قلت: مع أنّ ذلك لازم على تقدير عدم الحكم الشرعيّ في موارد حكم العقل أيضاً على ما تنبّه به المستدلّ أيضاً في بيان وجه ترديده، كما لايخفى على من لاحظ كلامه، فهو منقوض:

أوّلاً: بالموارد التي وعد اللّه تعالى بالعفو عنها فيها، كما فيمن ترك الكبائر؛ فإنّه عفو في صغايره على مايشهد به الكتاب العزيز من قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ﴾ الآية[1]، وكما في الظهار؛ فإنّ ما دلّ على حرمته قد دلّ أيضاً على كونه معفوّاً عنه، كما لايخفى، وكما في الصبيّ المراهق؛ بناءاً على ما هو التحقيق من ثبوت الأحكام العقليّة في حقّه دون الأحكام الشرعيّة، إلاّ أنّه لايرد نقضاً عليه، فالإغراء المذكور لازم في هذه الموارد، فما هو الجواب عنها هو الجواب عنه.

وقد يتخيّل: أنّ التوبة أيضاً ممّا يرد نقضاً على المقام، وليس على ما ينبغي؛ فإنّ فيها حالة ترتدع النفس بها عن القبائح حقيقة، كما هو ظاهر على من شمّ رائحة المعنى، ولافرق في ذلك بين أن يكون العفو معلّقاً على إيجاد سبب، كالبكاء على الحسين ـ عليه السلام ـ، أو لم يكن؛ فإنّه ربّما يتوهمّ الجاهل ويغترّ بفعل القبائح نظراً إلى عدم تخلّف وعده.

وثانياً: أنّ الأحكام العقليّة من ضروريّات جميع الملل والأديان، فالمكلّف يعلم بتحريمه في الشريعة قبل إطّلاعه على الوعد على عفوها، فلا غرو ولا اغترار.

وثالثاً: أنّ الآية ممّا لاينبغي الاستناد إليها في اعتقاد العفو؛ نظراً إلى عدم كونه من الأحكام الشرعيّة، وعدم إفادة أصالة الحقيقة في غير الأحكام الشرعيّة شيئاً.

١ـ الشورى/٣٧.

نعم، لو حصل العلم بالعفو عنها، ولا أقلّ من الظنّ الشخصي، تمّ ما ذكر وأنّى لها في إفادة العلم لأمثال المكلّفين الّذين يغترّون بالعفو ونحوه. اللّهمّ، إلاّ للمتخلّين عن جلباب البشريّة والمتخلّقين بأخلاق الربوبيّة، وهم لايعصون اللّه فيما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون به ولو لم يجزهم بالجنّة، ويعذّبهم في النار.

وبالجملة: فالعالم بالعفو ممّن له رتبة عالية لايغترّ بذلك، والمغترّ لايعلم والاستناد إلى ما لايفيد العلم ولاالظنّ في الاغترار، إنّما هو كمن يغترّ على اللّه تعالى بلااحتمال أيضاً.

فهذا إنّما يشبه بما أفاده الشيخ[١] في كفاية التقليد في الاعتقادات للعوامّ بعدما أورد على نفسه، بأنّ القول به إنّما يوجب اغترار العوامّ، وعدم الفحص والاجتهاد في العقايد. فأجاب: بأنّ العلم بالكفاية لايحصل إلاّ لمن جاس خلال الديار في تحصيل المطالب والأنظار وهو مجتهد قطعاً، فلاغرو. ومن لايعلم بالكفاية، فلا بدّ له من الاجتهاد، فلا اغترار، وعلى مثل هذا الجواب قد بنينا في دفع الإشكال الوارد على العفو في ثلاثة أيّام في ربيع الأعياد، والغدير، ونحوه، فتدبّر.

الثالث: منها، ماأجاب عنها العلاّمة في التهذيب[٢]، من أنّ دلالة الآية على نفي الملازمة ظاهرة، وقد سبق في مقام إثباتها ما يفيد القطع بها. والظاهر يدفع بالقاطع، فلا بدّ من تأويلها وتنزيلها على غير محلّ الكلام من تخصيص ونحوه. وتبعه في ذلك المحقّق القمّي[٣].

واعترض عليه بعض الأجلّة، بعدم استقامة هذا الجواب على إطلاقه، فقال: استلزام الحكم العقليّ للحكم الشرعيّ واقعيّاً كان أو ظاهريّاً مشروط في نظر العقل بعدم ثبوت منع شرعيّ من جواز تعويله عليه؛ ولهذا يصحّ عقلاً أن يقول المولى الحكيم لعبده: لاتعول في معرفة أوامري على ماتقطع به من قبل عقلك، أو يؤدّي إليه حدسك، بل اقتصر في ذلك على مايصل منّي إليك بطريق

١ـ عدّة الأصول، ج٢، ص١١٣.

٢و٣ـ المصدر غير موجود.

المشافهة أو المراسلة.

ومن هذا الباب ما أفتى بعض المحقّقين[1]: من أنّ القطّاع الّذي يكثر قطعه من جهة أمارات لاتوجبه، يرجع عادة إلى المتعارف، ولايعول على قطعه الخارج منه إلى أن قال: ولكنّ العقل قد يستقلّ في بعض الموارد بعدم ورود منع شرعيّ، وقد لايستقلّ، ولكن لا يبني على التعويل عليه في الظاهر مالم يثبت خلافه. والاحتجاج بالآية على تقدير دلالتها إنّما يقتضي منع حجّيّة القسم الثاني، والجواب المذكور إنّما يقتضي منع دلالتها على القسم الأوّل، انتهى.

ولايخفى أنّ الجواب المذكور في غاية المتانة وبمكان من الواقع؛ فإنّك قد عرفت فيما سبق، أنّ العلم حجّيّته ليست مجعولة، بل هو بنفسه طريق إلى الواقع وليس واسطة في ثبوت أحكام متعلّقة له؛ إذ الأحكام ممّا يترتّب عليه في مرتبة ذاته، والعلم متأخّر عن المعلوم، فلا يعقل تأثير المتأخّر في المتقدّم، وإلاّ يلزم تقديم المتأخّر، أو تأخير المتقدّم، بل التحقيق: أنّ القطع إنّما هو مرآت لثبوت أحكام متعلّقة عليه، ولهذا لايحتاج في إثبات الآثار وترتيبها عليه إلى شيء آخر عدا دليل الواقع؛ فإنّ الكبرى في قياس يطلب فيه إثبات التحيّز مثلاً للإنسان هو قولنا كلّ حيوان متحيّز، ولا دخل للعلم في ثبوت التحيّز للأصغر؛ سوى أنّه طريق إليه، ومرآت يحكي عنه، وكذا لامدخليّة لإثبات النجاسة للبول في العلم بالبوليّة، ولذا يقال في قياس يطلب فيه ذلك، وكلّ بول نجس بدون توسّط العلم ومدخليّة في الكبرى، إلاّ في كونه جهة للقضيّة، كالضرورة والدوام ونحوهما.

فعلى هذا، لايعقل تخصيص الاعتبار ببعض أقسامه دون آخر؛ لعدم مدخليّة في شيء، وإلاّ يلزم سلب الواقع عن كونه واقعاً، وقد أجمع العقلاء على امتناع تخلّف الذات والذاتي عن صاحبها، فالقول بالتفصيل بين أقسام العلم ثمّ القول بحجّيّته ظاهراً لاواقعاً، ممّا لا يصغى إليه، لا ظاهراً ولا واقعاً.

١- هو المحقّق القمّي ولكن القسم الثاني والثالث من قوانينه غير متوفر لدينا.

وقد ظهر من ذلك أنّ مانسب إلى بعض المحقّقين من الفتوى بعدم اعتبار قطع القطّاع أيضاً غير سديد؛ كما مرّ مفصّلاً.

نعم، لو أخذ الشارع العلم جزءاً لموضوع، أو جعله موضوعاً لصحّ تخصيص ذلك بما أراده بحسب الخصوصيّات المعتبرة في أنفس الأشياء في حدود ذواتها، كما لايخفى.

فعلى ما ذكرنا: يظهر أنّه لو قيل للقطّاع: لا تعمل بقطعك فلا بدّ من أن يكون هذا إرشاداً له إلى زوال قطعه، أو يقال له: لاتعمل بقطعك، فيمن لايعرف مناقضة ذلك للعلم، ويعتقد صحّة المنع؛ كما في حقّ بعض من لايلتفت إلى شيء من العوامّ.

الرابع: ما ذكره غير واحد من أنّ المراد من الرسول أعمّ من الظاهري والباطني، فيصير كناية عن تمام الحجّة ولو بالعقل، والتعبير بالرسول إنّما هو رعاية للغالب، حيث إنّ التبليغ به غالباً.

الخامس: أنّ البعث الّذي هو غاية في التعذيب حاصل، إمّا إذا كان المراد مجرّد البعث، ولو على تقدير خلوّه عن التبليغ؛ فكما عرفت. وإمّا إذا كان المراد به التبليغ، فهو أيضاً حاصل، لما ورد عنهم ـ عليهم السلام ـ من صدور كلّ حكم من النبيّ ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ حتّى أرش الخدش وهو مخزون عندهم ـ عليهم السلام ـ[1].

لا يقال: المراد بالتبليغ هو التبليغ التفصيلي، كما هو ظاهر من مساق الآية الواردة في مقام إتمام الحجّة؛ **لأنّا نقول:** لانسلّم ظهور ذلك من الآية، بل الغاية تسليم وجوب اللّطف على حسب ما يتعارف فيه، كما يظهر من كيفيّة تبليغ الأنبياء والأوصياء من الاكتفاء به، ولو نوعاً؛ فإنّه ربّما يمنع من الإيصال إلى جميع الأشخاص مانع، ولتحقيق المقام محلّ آخر. وقد يجاب بوجوه ضعيفة أُخر لامجال

١ـ الوسائل، ج١٩، ص٢٧١، الباب ٤٨ من أبواب ديات الأعضاء، ح١.

لذكرها، وتزييفها، فتدبّر.

وممّا استند إليه الفاضل التوني [١] لدفع الملازمة، جملة من الأخبار، مثل ما رواه الكليني عن أبي عبدالله ـ عليه السلام ـ: **«إن اللّه تعالى يحتجّ على العباد بما آتاهم وعرّفهم، ثمّ أرسل إليهم رسولاً وأنزل عليهم الكتاب»** إلخ [٢].

وجه الدلالة: أنّ قوله **«أرسل»** عطف على الموصول لعدم الاعتداد بالإرسال لولاه لتمام الحجّة بدونه، فيدلّ على أنّ اللّه لا يحتجّ على العقل وحده، وهو المطلوب، ولعلّ المراد بالمعرفة مابها يتمكّن من تمييز الحقّ عن الباطل، كما يشعر بذلك جملة من الأخبار، كما في الكافي [٣] من أنّ حجّة اللّه على الخلق هو النبيّ ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ وحجّته فيما بينه وبينهم هو العقل لتميّز الحقّ عن الباطل، فيدلّ على انحصار الحجّة من اللّه في النبيّ ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ والشرع.

والجواب: حمل الرواية على الغالب، حيث إنّها واردة في مقام بيانه، والغالب عدم تماميّة الحجّة إلاّ بالشرع، ومن ذلك، الأخبار الدالّة على عدم التكليف إلاّ بعد البعثة **﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَى مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾** [٤]، ومجمل الجواب: حصول البعثة، فلا بدّ من ترك ما يستقلّ العقل بقبحه، وفعل ما يستقلّ بحسنه.

ومن ذلك أيضاً، الأخبار الدالّة على عدم جواز خلوّ الزمان عن حجّة ليعرفهم ما يصلحهم وما يفسدهم [٥].

والجواب: أنّ وجوب نصب الإمام للمستقلاّت العقليّة أوّل الكلام وهذا السيّد علم الهدى [٦]، والطبرسي [٧]، ينكران ذلك، بل وجماعة من العلماء أيضاً.

١ـ الوافية، ص١٧٢.

٢ـ الكافي، ج١، ص١٦٤، باب «حجج اللّه على خلقه» من كتاب التوحيد، ح ٤.

٣ـ الكافي، ج١، ص٢٥، كتاب العقل والجهل، ح٢٢.

٤ـ الانفال/٤٢.

٥ـ الكافي، ج١، ص١٧٩، باب «أنّه لو لم يبق في الأرض إلاّ رجلان لكان أحدهما الحجّة» من كتاب الحجّة.

٦ـ الذخيرة، ص٤٨٤؛ الشافي، ج١، ص٦١.

٧ـ المصدر غير متوفر لدينا.

ومن ذلك قوله: **«كلّ شيء مطلق»**[1].

وجوابه: عدم نهوضه في المستقلاّت، كما مرّ.

ومن ذلك: ماروواه الكليني عن زرارة عن أبي جعفر ـ عليه السلام ـ: **«بني الإسلام على خمسة»** إلى أن قال: **«أمّا لو أنّ رجلاً قام ليله وصام نهاره وتصدّق بجميع ماله وحجّ جميع دهره ولم يعرف ولاية وليّ اللّه فيواليه ويكون جميع أعماله بدلالته إليه، ما كان على اللّه جلّ وعزّ حقّ في ثوابه»**[2]، ووجه الدلالة ظاهر بعد عدّ التصدّق في عداد ماذكر؛ فإنّه من المستقلاّت العقليّة.

والجواب: أنّ ذلك مبنيّ على الحثّ والمبالغة في معرفة وليّ اللّه، ولا دلالة له على عدم حجّيّة المدركات العقليّة. وأمّا التصدّق، فبقرينة الحجّ والصوم والصلاة محمول على الواجب منه، كالزكاة الواجبة، وإلاّ فليس مطلق التصدّق ممّا بني عليه الإسلام.

ويمكن أن يقال: إنّ غاية ما يستفاد من الحديث عدم الثواب إلاّ بعد دلالة وليّ اللّه، ويمكن الالتزام بذلك حتّى في الواجبات العقليّة؛ كما يراه بعضهم من عدم استقلال العقل في لزوم الثواب في الأشياء الحسنة وإن كان يستقلّ في قبح الأشياء القبيحة، ولزوم العذاب على تقديرها، لكنّ الإنصاف فساد هذا الجواب، كما يشعر بذلك اتّفاق المتكلّمين على خلافه.

واستند الفاضل التوني[3] أيضاً، بأنّ أصحابنا والمعتزلة قالوا: بأنّ التكليف ممّا يستقلّ به العقل لطف والعقاب بدون اللطيف قبيح، فلا يجوز العقاب على مالايرد به نصّ من الشارع وإن كان قد حكم به العقل.

وأجاب المحقّق القمّي تبعاً للسيّد الكاظمي: بمنع وجوب كلّ لطف استناداً إلى أنّ كثيراً من الألطاف مندوبة؛ لوضوح أنّ التكاليف المندوبة أيضاً لطف في المندوبات

١ـ الوسائل، ج٦، ص٢٨٩، الباب ١٩ من أبواب القنوت، ح٣؛ ج٢٧، ص١٧٣، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ح٦٧.

٢ـ الكافي، ج٢، ص١٨، باب «دعائم الإسلام» من كتاب الإيمان والكفر، ح٥.

٣ـ الوافية، ص١٧٣.

العقليّة، أو مؤكّدة للواجبات العقليّة.

وربّما يقال: باستشعارهم ذلك من كلام المحقّق الثاني[١]، في باب النيّة وفي دلالته على ماذكر تأمّل، ومن أراد الإطّلاع عليه فراجعه.

وكيف كان، فالجواب المذكور ممّا لا يوافقه البرهان؛ فإنّه هدم لما أسّسه أكابر المتكلّمين في جملة من الأُصول الدينيّة، فلعلّ المانع المذكور قد يتسرّى منعه إلى عدم وجوب اللّطف في بعث الأنبياء، وقد أفاد مثل ذلك أيضاً في ردّ مسلك الشيخ في الإجماع، ونحن لم نحصّله إلى الآن، ولعلّ المنشأ في ذلك ما قد اشتهر بينهم من أنّ اللّطف ما يقرّب العباد إلى الطاعة ويبعّدهم عن المعصية في مالم يصل حدّ الإلجاء وصدق ذلك في مثل المقام أدّاهم إلى مثل هذه المقالة، مع أنّ فسادها ممّا لايخفى.

والعجب أنّهم إنّما أخذوا بظاهر التحديد مع صراحة الدليل الدالّ على وجوب اللّطف بخلافه، حيث علّل بلزوم نقض الغرض؛ كما مثّله جماعة: بأنّ من أراد ضيافة شخص وتعلّق غرضه بها ولو بواسطة عوده إليه، وعلم بأنّه ما لم يفعل بالنسبة إليه نوع إكرام؛ كما إذا أظهر طلب قدومه في ضمن رقعة، أو إرسال أمين من أُمنائه إليه، أنّه لم يجبه، يجب عليه حينئذ، أن يفعل ما يتوقّف حصول غرضه عليه تحصيلاً للغرض؛ فإنّ نقضه من العاقل الحكيم يعدّ قبيحاً، ولو قطعنا النظر عن التعليل؛ فالتحديد المذكور أيضاً لا يدلّ على مرادهم، حيث إنّ المراد إيصال العباد إلى المصالح، ولاشكّ أنّ اللّطف أصلح، وفعل الأصلح واجب عليه، فلا ينقسم إلى الواجب والمندوب، إلاّ أن يراد بالوجوب ما فيه المصلحة الموجبة للّطف مع قطع النظر عن لزوم فعل الأصلح عليه تعالى، وبالجملة: فالتحقيق منع كونه لطفاً.

قال المحقّق الطوسي: فإنّ من عدم التكليف في الواجبات العقليّة لا يلزم نقض الغرض، لاستقلال العقل بلزوم الإتيان، ولو سلّمنا كونه لطفاً، فيكون واجباً، فهو صادر ولا دلالة فيه على مقصود الخصم؛ إذ التبليغ حاصل نوعاً ولو إجمالاً والبيان

١ـ جامع المقاصد، ج٢، ص٢١٧.

موجود، فالعقاب صحيح. كذا أفاد، إلاّ أنّه لايخلو من ضعف، حيث إنّ كلام المستدلّ في قبح العقاب بدون اللّطف، وحصول اللّطف وإن كان يصحّح العقاب، إلاّ أنّه خارج عن فرض المستدلّ، كما لا يخفى[1].

[انظر: سورة الطلاق، آية ٧، حول أصالة البرائة في الشبهة التحريميّة؛ وسورة النجم، آية ٣٩، في انتفاع الميّت عن الأحياء.]

وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا ۚ

الإسراء/٢٣.

[انظر: سورة البيّنة، آية ٥، في الواجب التعبّدي والتوصّلي.]

وَلَا تَقْرَبُوا۟ مَالَ ٱلْيَتِيمِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُۥ ۚ وَأَوْفُوا۟ بِٱلْعَهْدِ ۖ إِنَّ ٱلْعَهْدَ كَانَ مَسْـُٔولًا

الإسراء/٣٤.

[انظر: سورة المائدة، آية ١، في اشتراط التنجيز في العقد؛ وسورة الأنعام، آية ١٥٢، في ولاية عدول المؤمنين، وأولياء العقد؛ وفي اعتبار الملاءة في الوليّ.]

وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا

الإسراء/٣٦.

أحكام الشهادة

وأمّا الشهادة الاستصحابيّة على الوجه الثاني، وهو الإخبار بصورة الجزم

١ـ مطارح الأنظار، ص٢٤١.

عن الملكيّة مريداً بها الملكيّة الواقعيّة، فنقول: إنّها جائزة أيضاً؛ لعدم الدليل على المنع؛ لأنّ ما دلّ على عدم جواز الشهادة مع عدم العلم من الأدلّة الأربعة لا يشمل ما نحن فيه.

أمّا العقل والإجماع فظاهر، وأمّا الكتاب[1] والسنّة[2] فلأنّهما يدلاّن على عدم جواز الشهادة مع عدم العلم به لا ظاهراً ولا واقعاً، وأمّا إذا علم بثبوت الحقّ ظاهراً ولكن عبّر في إخباره بالحقّ الواقعيّ ـ وبعبارة أُخرى علم بترتّب جميع آثار الشيء الواقعيّ ظاهراً في مورد فشهد بتحقّق الشيء الواقعيّ نفسه ـ فلا يدلّ كتاب ولا سنّة على المنع عنه[3].

غسل التوبة

ومنها: الغسل للتوبة عن فسق أو كفر على المشهور، بل عن المنتهى أنّه مذهب علمائنا أجمع[4].

ويدلّ عليه ما أرسله الصدوق والشيخ وأسنده الكليني في كتاب الزيّ والتجمّل عن الصادق ـ عليه السلام ـ: «حيث قال له رجل: بأبي أنت وأُمّي إنّي أدخل كنيفاً لي، ولي جيران وعندهم جوار يتغنّين ويضربنّ بالعُود فربّما أطلتُ الجلوس استماعاً؟ فقال: **لا تفعل**، فقال الرجل: واللّهِ ما آتيتهنّ برجلي وإنّما هو سماع أسمعه بأُذني فقال بعد: **أما سمعت اللّه عزّ وجلّ يقول: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً﴾** فقال: بلى واللّه، وكأنّي لم أسمع هذه الآية من عربيّ ولا عجميّ لا جرم إنّي لا أعود إنشاء اللّه واستغفر اللّه فقال: **قم واغتسل وصلّ ما بدا لك فإنّك كنت مقيماً على أمر عظيم، ما كان أسوء حالك لو متّ على ذلك أحمد اللّه، وسله التوبة من كلّ ما يكره؛ فإنّه لا يكره إلاّ كلّ قبيح، والقبيح دَعْه**

١ـ الزخرف/٨٦.

٢ـ الوسائل، ج١٨، ص٢٥٠، الباب ٢٠ من أبواب الشهادات.

٣ـ القضاء والشهادات، ص٢٦٩.

٤ـ المنتهى، ج١، ص١٣١.

لأهله، فإنّ لكلّ أهلاً»[١].

وظاهر الرواية وإن اختصّ بالفسق، إلاّ أنّه يكفي في التعميم للكفر الإجماع المتقدّم عن صريح المنتهى[٢]، وإطلاق غيره؛ مضافاً إلى إمكان استفادته من تعليله ـ عليه السلام ـ بقوله: **«فإنّك كنت مقيماً على أمر عظيم»**؛ ولعلّه مراد المصنّف ـ قدّس سرّه ـ في المنتهى، حيث استدلّ على التعميم للكفر بالأُولويّة[٣].

[انظر: سورة البقرة، آية ١٦٩، في حكم العمل بالظنّ؛ وآية ٢٨٤، في نيّة الحرام،.]

أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيْلِ وَقُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ إِنَّ قُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا

الإسراء/٧٨.

أوقات صلاة الظهر

لاخلاف ظاهراً في أنّ زوال الشمس أوّل وقت الظهر، وإنّما الخلاف في أنّه من حين الزوال يشترك الوقت بينها وبين العصر أو يختصّ الظهر من أوّل الزوال بمقدار أدائها؟ المشهور هو الثاني، والأوّل محكيّ عن الصدوق[٤] ونسب إلى والده[٥] أيضاً ـ قدّس سرّهما ـ، والمعتمد ماذهب إليه المعظم... .

واحتجّ للصدوق[٦] بأخبار الاشتراك، وهي كثيرة:

١ـ الوسائل، ج٢، ص٩٥٧، الباب ١٨ من أبواب الأغسال المسنونة، ح١؛ الكافي، ج٦، ص٤٣٢، باب «الغناء» من كتاب الأشربة، ح١٠.

٢ـ المنتهى، ج١، ص١٣١.

٣ـ كتاب الطهارة، ص٣٣٠.

٤ـ المقنع والهداية (الجوامع الفقهيّة)، ص٨ و٥١.

٥ـ جامع المقاصد، ج٢، ص٢٤.

٦ـ احتج له في الحدائق، ج٦، ص١٠١.

منها: ما رواه الصدوق ـ في الصحيح ـ عن زرارة، عن أبي جعفر ـ عليه السلام ـ أنّه قال: **«إذا زالت الشمس دخل الوقتان الظهر والعصر، وإذا غابت الشمس دخل الوقتان المغرب والعشاء الآخرة»**[١].

ومنها: رواية عبيد بن زرارة، عن أبي عبدالله ـ عليه السلام ـ حيث سأله عن وقت الظهر والعصر، فقال: **«إذا زالت الشمس دخل وقت الظهر والعصر إلاّ أنّ هذه قبل هذه، ثمّ أنت في وقتٍ منهما جميعاً حتّى تغيب الشمس»**[٢].

ومنها: ما رواه عبيد بن زرارة أيضاً، عن أبي عبدالله ـ عليه السلام ـ، في قوله تعالى: **﴿أقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إلى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾** قال: **«إنّ الله تعالى افترض أربع صلوات أوّل وقتها من زوال الشمس إلى انتصاف الليل، منها صلاتان أوّل وقتهما من عند زوال الشمس إلى غروب الشمس إلاّ أنّ هذه قبل هذه، و منها صلاتان أوّل وقتهما من غروب الشمس إلى انتصاف الليل»**[٣].

ومنها: رواية الصباح بن سيّابة، عن أبي عبدالله ـ عليه السلام ـ، قال: **«إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين»**[٤].

ومثلها رواية سفيان [بن] السمط[٥] ومالك الجهنيّ عن أبي عبدالله ـ عليه السلام ـ[٦]، و رواية منصور بن يونس[٧]، والمكاتبة المرويّة عن محمّد بن أحمد بن يحيى عن أبي الحسن ـ عليه السلام ـ[٨]، ورواية إسماعيل بن مهران عن الرضا ـ عليه السلام ـ[٩].

والجواب: أمّا عن روايتي عبيد، فباشتمالهما على مايؤنس كون المراد من دخول

١ـ الفقيه، ج١، ص٢١٦، ح٦٤٨؛ الوسائل، ج٣، ص٩١، الباب ٤ من أبواب المواقيت، ح١.
٢ـ الفقيه، ج١، ص٢١٦، ح٦٤٧؛ الوسائل، ج٣، ص٩٢، الباب ٤ من أبواب المواقيت، ح٥.
٣ـ الوسائل، ج٣، ص١١٥، الباب ١٠ من أبواب المواقيت، ح٤، وفي آخره: **«إلاّ أنّ هذه قبل هذه»**.
٤ـ الوسائل، ج٣، ص٩٣، الباب ٤ من أبواب المواقيت، ح٨.
٥ـ الوسائل، ج٣، ص٩٣، الباب ٤ من أبواب المواقيت، ح٩.
٦ـ الوسائل، ج٣، ص٩٣، الباب ٤ من أبواب المواقيت، ح١١.
٧ـ الوسائل، ج٣، ص٩٣، الباب ٤ من أبواب المواقيت، ح١٠.
٨ـ الوسائل، ج٣، ص٩٨، الباب ٥ من أبواب المواقيت، ح١٣.
٩ـ الوسائل، ج٣، ص٩٥، الباب ٤ من أبواب المواقيت، ح٢٠.

الوقتين عند زوال الشمس: دخولهما متعاقبين، وهي قوله في الأُولى منهما: **«ثم أنت في وقت منهما حتّى تغيب الشمس»** مع أنّه لم يقل أحد ظاهراً باشتراك آخر الوقتين، و نسبته إلى الصدوق غير صحيحة ـ كما سيجيء ـ وقوله في الثانية: **«افترضَ أربع صلوات أوّل وقتها من زوال الشمس إلى انتصاف الليل»**، وقوله: **«ومنها صلاتان أوّل وقتهما من غروب الشمس إلى انتصاف الليل»**.

وقد يردّ هذه الرواية وما قبلها بأنّ قوله فيهما: **«إلاّ أنّ هذه قبل هذه»** دالّ على تقدّم وقت الأُولى على الثانية.

وفيه: مالايخفى: فإنّ الفقرة دالّة على ثبوت الترتيب بين الصلاتين لابين وقتيهما.

وأمّا عن الروايات الباقية: فبأنّها ـ على ضعفها سنداً ـ عامّة بالنسبة إلى المرسلة المتقدّمة المنجبرة بما تقدّم، المعتضدة بالأصل، فتعيّن تخصيصها بها[١].

الأقرب أنّ آخر وقت الظهر للمختار: هو ماإذا بقي إلى الغروب مقدار أداء الفرضين... .

لنا ـ مضافاً إلى الأصل، وعموم قوله تعالى: **﴿أقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إلى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾** ـ: ما رواه الشيخ عن عبيدبن زرارة عن أبي عبداللّه ـ عليه السلام ـ في قوله تعالى: **﴿أقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إلى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾** قال: **«إنّ اللّه افترض أربع صلوات أوّل وقتها من زوال الشمس إلى انتصاف اللّيل، منها صلاتان أوّل وقتهما من عند زوال الشمس إلى غروب الشمس إلاّ أنّ هذه قبل هذه، ومنها صلاتان أوّل وقتهما من غروب الشمس إلى انتصاف اللّيل إلاّ أنّ هذه قبل هذه»**[٢].

وليس في سند هذه الرواية من يتوقّف في شأنه سوى الضحّاك بن زيد، والظاهر أنّه أبومالك الحضرميّ الّذي حكي فيه عن النجاشيّ أنّه ثقة ثقة[٣]؛ إذ لم نجد فيما عندنا من الرجال في عنوان المسمّين بهذا الاسم من يصلح لكونه هذا الرجل إلاّ من ذكر مكنّى بأبي مالك. نعم، يحتمل أن يكون هذا الرجل ممّن لم يذكر في الرجال أصلاً، لكن فتح باب هذا الاحتمال ممّا يسدّ باب الرجوع إلى كتب الرجال؛ إذ لو

١ـ كتاب الصلاة، ص٢، طبعة المؤتمر، ج١، ص٣٥.

٢ـ التهذيب، ج٢، ص٢٥، ح٧٢؛ والوسائل، ج٣، ص١١٥، الباب ١٠ من أبواب المواقيت، ح ٤.

٣ـ رجال النجاشيّ، ص٢٠٥، الرقم: ٥٤٦.

فرض أنّهم ذكروا أيضاً الضحّاك بن زيد ووثّقوه، قلنا: من أين نعلم أنّ هذا الرجل هو المذكور في الرجال، فلعلّه رجل آخر غير من ذكر مشترك معه اسماً وأباً.

وممّا يؤيّد وثاقته، بل يدلّ عليه: رواية البزنطيّ عنه، وحكي عن الشيخ في العدّة[١] في شأن البزنطيّ أنّه لايروي إلاّ عن ثقة، هذا كلّه مضافاً إلى أنّ تقدّم البزنطيّ عليه يغني عن تشخيص حاله؛ حيث إنّ البزنطيّ ممّن حكي إجماع الصحابة على تصحيح مايصحّ عنه[٢]، فلاحاجة إلى ملاحظة من بعده على ماهو أحد معاني هذه العبارة[٣].

حجّة من قال بالامتداد إلى أن يصير ظلّ كلّ شيء مثله روايات:

منها: ما رواه الشيخ ـ في الصحيح ـ عن أحمد بن عمر، عن أبي الحسن ـ عليه السلام ـ، قال: «سألته عن وقت الظهر والعصر، فقال: **وقت الظهر إذا زاغت الشمس إلى أن يذهب الظلّ قامة، ووقت العصر قامة ونصف إلى قامتين**»[٤].

ومنها: رواية يزيد بن خليفة، قال: «قلت لأبي عبدالله ـ عليه السلام ـ إنّ عمربن حنظلة أتانا عنك بوقت، فقال ـ عليه السلام ـ: **إذاً لايكذب علينا**، قلت: ذكر أنّك قلت: إنّ أوّل صلاة افترضها الله تعالى على نبيّه ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ الظهر، فقال تعالى: ﴿**أقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْس**﴾ فإذا زالت الشمس لم يمنعك إلاّ سبحتك، ثمّ لاتزال في وقت الظهر إلى أن يصير الظلّ قامة وهو آخر وقت الظهر، فإذا صار الظلّ قامة دخل وقت العصر، فلم تزل في وقت العصر حتّى يصير الظلّ قامتين، وذلك المساء، قال: **صدق**»[٥]. . . .

والجواب عن الجميع ـ بعد تسليم سلامة السند ـ: حملها على وقت الفضيلة؛ لاشتمال كلّ منها على مايشهد بذلك. . . .

وأمّا الثانية: فلأنّ قوله ـ عليه السلام ـ: «**فإذا صار الظلّ قامة دخل وقت العصر**» ليس المراد

١ـ عدّة الأصول، ج١، ص٣٨٧.
٢ـ انظر: رجال الكشّي، ج٢، ص ٨٣٠، الرقم: ١٠٥٠.
٣ـ كتاب الصلاة ص٥، طبعة المؤتمر، ج١، ص٤٤.
٤ـ التهذيب، ج٢، ص١٩، ح٥٢؛ الوسائل، ج٣، ص١٠٤، الباب ٨ من أبواب المواقيت، ح٩.
٥ـ التهذيب، ج٢، ص٢٠، ح٥٦؛ الوسائل، ج٣، ص٩٧، الباب ٥ من أبواب المواقيت، ح٦، مع اختلاف يسير.

به وقت الإجزاء؛ لصحّة العصر قبل ذلك إجماعاً، فتعيّن أن يكون المراد وقت فضيلة العصر، إمّا بناءً على استحباب التفريق ـ كما هو مذهب جماعة ـ وإمّا بناءً على أنّ المراد بوقت العصر: وقت فضيلتها المختصّة بها، بحيث لايشاركها الظهر فيه في الفضيلة.

وعلى التقديرين، فمعنى الحديث حينئذٍ، هو: أنّه إذا صار الظلّ قامة فهذا آخر وقت فضيلة الظهر، وبعده يدخل وقت أصل فضيلة العصر بناءً على استحباب التفريق، أو يدخل الوقت المختصّ بفضيلة العصر بحيث لايشاركها الظهر وإن كان للعصر قبله أيضاً فضيلة؛ بناءً على عدم التفريق.

ومثل هذا الشاهد موجود أيضاً في الروايتين الأخيرتين؛ لأنّ الوقت المحدود للعصر فيهما ليس وقتاً للإجزاء قطعاً، فتعيّن أن يكون للفضيلة، ومقتضى المقابلة حمل وقت الظهر أيضاً على الفضيلة.

ولو سلّم عدم شهادة هذه الأمور في هذه الأخبار بإرادة وقت الفضيلة فلاأقلّ من تطرّق الوهن لأجل هذه الأُمور في ظهور هذه الأخبار في إرادة وقت الاختيار. وقد عرفت غير مرّة أنّ الحقيقة المتعقّبة بما يصلح أن يكون صارفاً لها لادليل على اعتبارها، فيحصل لذلك إجمال بالنسبة إلى وقت الاختيار والفضيلة، فلايزاحم بها ماقدّمنا من الأخبار الدالّة على بقاء وقت الاختيار للمصلّي إلى آخر النهار[1].

وقت المغرب

الأظهر امتداد وقت المغرب إلى أن يبقى لانتصاف اللّيل مقدار أربع، فإذا بقي هذا المقدار اختصّ الوقت بالعشاء... .

لنا على ما اخترنا ـ مضافاً إلى الأصل ـ : ما رواه الشيخ في التهذيب عن عبيد بن زرارة عن أبي عبدالله ـ عليه السلام ـ في قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ

١ـ كتاب الصلاة، ص٧، طبعة المؤتمر، ج١، ص٥٠.

الليل﴾ قال: «إنّ الله افترض أربع صلوات أوّل وقتها من زوال الشـمس إلى انتصاف الليل، منها صلاتان أوّل وقتهـما من زوال الشمس إلى غروب الشمس إلاّ أنّ هذه، قبل هذه، ومنهـا صلاتان أوّل وقتهـما من غروب الشمس إلى انتصاف الليل إلاّ أنّ هذه قبل هذه»[١] . . .

حجّة الآخرين أخبار:

منها: ما رواه ابن بابويه ـ في الصحيح ـ عن بكر بن محمّد عن أبي الحسن الأوّل ـ عليه السلام ـ عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ قال سأله سائل عن وقت المغرب، فقال: **«إنّ الله تعالى يقول في كتابه لإبراهيم ـ عليه السلام ـ : ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا﴾؛ فهذا أوّل الوقت وآخر ذلك غيبوبة الشفق»**[٢]ـ[٣].

وقت العشاء

الأظهر الأشهر: امتداد وقت العشاء الآخرة إلى نصف الليل، وهو المحكيّ، عن السيّد[٤]، وابن الجنيد[٥] وسلاّر[٦] وابن زهرة[٧] وابن إدريس[٨] وقيل بامتداد وقته إلى ثلث الليل للمختار، وهو الظاهر من المفيد[٩]، وحكي عن ابن أبي عقيل[١٠] أنّ وقتها الأوّل إلى ربع الليل.

لنا على ما اخترناه ـ مضافاً إلى الأصل وظاهر الكتاب، بناءاً على تفسير الغسق

١ـ التهذيب، ج٢، ص٢٥، ح٧٢؛ والوسائل ج٣، ص١١٥، الباب ١٠ من أبواب المواقيت، ح ٤.

٢ـ التهذيب، ج ٢، ص ٣٠، باب «أوقات الصلاة» من كتاب الصلاة، ح٣٩؛ الفقيه، ج ١، ص٢١٩ ، ح٦٥٧؛ الوسائل، ج٣، ص١٢٧ ، الباب ١٦ من أبواب المواقيت، ح ٦، والآية من سورة الأنعام/٧٦.

٣ـ كتاب الصلاة، ص١٧؛ طبعة المؤتمر، ج١، ص٨٠.

٤ـ رسائل الشريف المرتضى (المجموعة الأولى)، ص٢٧٤.

٥ـ المختلف، ج٢، ص٢٧.

٦ـ المراسم، ص٦٢ .

٧ـ الغنية (الجوامع الفقهيّة)، ص٤٩٤ .

٨ـ السرائر، ج١، ص١٩٥ .

٩ـ المقنعة، ص٩٣ .

١٠ـ المختلف، ج٢، ص٢٨.

بالانتصاف ـ : الأخبار المستفيضة:... .

ومنها: مارواه الشيخ أيضاً عن البزنطيّ، عن الضحّاك بن زيد، عن عبيد بن زرارة، عن أبي عبد اللّه ـ عليه السلام ـ في قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ﴾ قال: «إنّ اللّه افترض أربع صلوات أوّل وقتها من زوال الشمس إلى انتصاف اللّيل، منها صلاتان أوّل وقتهما من زوال الشمس إلى غروب الشمس إلاّ أنّ هذه قبل هذه...» [١ـ٢].

وقت الفضيلة في فريضة الفجر

ثمّ إنّ مقتضى إطلاق ما دلّ من العقل والنقل على رجحان المبادرة إلى فعل الواجب: أن يكون الأفضل الشروع في فريضة الفجر في أوّل ما يطلع الفجر، ويؤيّده، بل يدلّ عليه: خصوص ما رواه الشيخ، عن البزنطيّ، عن عبدالرحمن بن سالم، عن إسحاق بن عمّار، قال: قلت لأبي عبداللّه ـ عليه السلام ـ : أخبرني عن أفضل المواقيت في صلاة الفجر، قال: «مع طلوع الفجر، إنّ اللّه تبارك وتعالى قال: ﴿إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُوداً﴾ يعني صلوة الفجر، تشهده ملائكة اللّيل وملائكة النهار، فإذا صلّى العبد صلاة الصبح مع طلوع الفجر أثبتت له مرّتين، تثبته ملائكة اللّيل وملائكة النهار» [٣ـ٤].

أقسام الشرط

نعم، الشرط يكون على وجهين:

أحدهما: أن يكون شرطاً لوجود الماهيّة وتحقّقها مثلاً ويلازمه توقّف الآثار المطلوبة من الماهيّة عليها أيضاً، كالكيفيّات الخاصّة المعتبرة في المعاجين من الأوزان المخصوصة وملاحظة الفصول الزمانيّة ونحوها.

١ـ التهذيب، ج٢، ص٢٥، ح٧٢؛ الوسائل، ج٣، ص١١٥، الباب ١٠ من أبواب المواقيت، ح ٤.

٢ـ كتاب الصلاة، ص٢٢؛ طبعة المؤتمر، ج١، ص٩٨.

٣ـ الوسائل، ج ٤، ص٢١٢، الباب ٢٨ من أبواب المواقيت، ح [٤٩٤٧] ١؛ ج٣، ص١٥٤، الباب ٢٨ من أبواب المواقيت، ح١؛ التهذيب، ج٢، ص٣٧، ح١١٦.

٤ـ كتاب الصلاة، ص٢٥؛ طبعة المؤتمر، ج١، ص١٠٧.

الثاني: ما يتوقّف عليه فعليّة التأثير وظهور الآثار مثل خلاء المعدة لظهور الآثار المطلوبة من المعاجين من الإسهال والتقريح ونحوهما مثلاً.

فالأوّل: ممّا لا ينبغي الإشكال في دخوله في الماهيّة بملاحظة تقييده، ولا غرو في افتراقه الجزء بدخول نفسه في الماهيّة ودخول تقييده فيها كما تقدّم، ولا ينافيه الاتّصاف.

وأمّا الثاني: فإن قلنا: بأنّ اسم الكلّ إنّما هو بملاحظة التأثير الفعليّ ـ على وجه لو لم يكن مؤثّر بالفعل لم يكن المسمّى موجوداً ـ وجب الحكم بدخوله في المسمّى أيضاً، لكنّه بعيد جدّاً، بل قطعيّ الفساد، وإن لم نقل بذلك كما هو الحقّ، فالظاهر خروج الشرط عن المسمّى.

وأمّا ما يظهر من بعض الأدلّة الشرعيّة من خروج الشرط بأقسامه عن المسمّى، كقوله تعالى: **﴿أَقِمِ الصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾**، وقوله تعالى: **﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾**[1]، وقوله: **«لا تصلّ في النجس»**[2]؛ فغايته الاستعمال، نظير الاستعمالات المتقدّمة بالنسبة إلى الأجزاء في أدلّة الأعمّي وقد عرفت الجواب عنها[3].

قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِۦ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَىٰ سَبِيلًا

الإسراء/٨٤.

[انظر: سورة البقرة، آية ٨٤، في نيّة الحرام.]

وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا

الإسراء/١١٠.

١ـ المائدة/٦.

٢ـ الكافي، ج٣، ص٤٠٠، باب «اللباس الذي تكره الصلاة فيه وما لا تكره» من كتاب الصلاة، ح١٣، مع اختلاف في التعبير.

٣ـ مطارح الأنظار، ص١٧.

الجهر والإخفات

«ويجب الجهر» بالقراءة «في الصبح وأوّلتي المغرب وأوّلتي العشاء، والإخفات» بها «في البواقي» على المشهور، بل إجماعاً كما في الغنية[١] وعن الخلاف[٢] وظاهر التبيان[٣] وعن السرائر[٤]: نفي الخلاف عن عدم جواز الجهر في الركعتين الأخيرتين والإخفاتية؛ لرواية زرارة ـ بسند الصدوق إليه ـ: «قلت له: رجل جهر بالقراءة فيما لاينبغي الجهر فيه أو أخفى فيما لا ينبغي الإخفات فيه؟ قال: **أيّ ذلك فعل متعمداً فقد نقض صلاته وعليه الإعادة، وإن فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو لا يدري فلا شيء عليه**»[٥]. . . .

وقد يستدلّ بقوله تعالى: **﴿وَلاتَجْهَرْ بِصَلاتِكَ وَلا تُخافِتْ بِها وَابْتَغِ بَيْنَ ذلِكَ سَبِيلاً﴾** ولايخفى مافيه، وإن ضمّ إليها ماورد في تفسيرها[٦]، بل قيل[٧] بدلالتها على الخلاف. وفيه أيضاً نظر ظاهر. . . .

مفهوم الجهر والإخفات

ثم إنّ المصرّح به في كلام جماعة[٨]: إنّ أقلّ الجهر أن يسمع غيره القريب، والإخفات أن يسمع نفسه أو كان بحيث يسمع لو كان سميعاً، بل في المعتبر أنّه

١ـ الغنية (الجوامع الفقهية)، ص٤٩٦.

٢ـ الخلاف، ج١، ص٣٣١، كتاب الصلاة، المسألة: ٨٣، ص٣٧١ المسألة: ١٣٠.

٣ـ لم نقف عليه ولاعلى من حكاه.

٤ـ السرائر، ج١، ص٢١٨.

٥ـ الفقيه، ج١، ص٣٤٤، ح١٠٠٣؛ الوسائل، ج٤، ص٧٦٦، الباب ٢٦ من أبواب القراءة، ح١، وفيهما: «في رجل» بدل: «قلت له: رجل»، و«الإخفاء» بدل: «الإخفات».

٦ـ انظر: الوسائل، ج٤، ص٧٧٣، الباب ٣٣ من أبواب القراءة، ح٢ و٦ وغيرهما في غير الباب.

٧ـ قاله المحقق الأردبيلي في مجمع الفائدة، ج٢، ص٢٢٥.

٨ـ منهم العلامة في التحرير، ص٣٩؛ والقواعد، ج١، ص٢٧٣؛ والشهيد في الذكرى، ص١٩٠؛ والشهيد الثاني في روض الجنان، ص٢٦٥ وغيرهم.

إجماع العلماء[١]، وفي المنتهى أنّه لا خلاف فيه[٢]، وعن التبيان نسبته إلى الأصحاب[٣]. وظاهر ذلك أنّ صورة إسماع الغير داخل في الجهر مطلقاً، كما أفصح عنه ما في المنتهى ـ من تعليل تحديد الإخفات بما حكيناه عنه ـ: بأنّ ما دونه لا يسمّى كلاماً ولا قرآناً، وما زاد عليه يسمّى جهراً[٤].

وما في المعتبر[٥] والمنتهى[٦] كما عن التذكرة[٧] من الاستدلال ـ على رجحان الجهر بالبسملة ـ بما عن بعض الصحابة من أنّ النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ صلّى فقرأ البسملة، قال[٨] في تقريب الاستدلال: وإخبارهم بالقراءة إخبار بالسماع ولا نعني بالجهر إلاّ إسماع الغير، انتهى.

وأصرح منها: ما عن الحلّيّ من: أنّ حدّ الإخفات أعلاه أن تسمع أُذناك القراءة وليس له حدّ أدنى، بل إن لم تسمع أُذناه القراءة فلا صلاة له، وإن سمعه من عن يمينه أو يساره صار جهراً، فإن تعمّده بطلت صلاته[٩].

وعن محكيّ الراوندي في تفسيره: أنّ أقلّ الجهر أن تسمع من يليك، وأكثر الإخفات أن تسمع نفسك[١٠]، لكنها كما ترى مخالفة للعرف، بل اللغة أيضاً؛ فإنّ الجهر كما عن الصحاح[١١] رفع الصوت، وعن المجمل: أنّ الجهر الإعلان بالشيء والخفت إسرار النطق به[١٢]، فتأمّل.

١ـ المعتبر، ج٢، ص١٧٧.

٢ـ المنتهى، ج١، ص٢٧٧.

٣ـ التبيان، ج٦، ص٥٣٤.

٤ـ المنتهى، ج١، ص٢٧٧.

٥ـ المعتبر، ج٢، ص١٨٠.

٦ـ المنتهى، ج١، ص٢٧٨.

٧ـ التذكرة، ج٣، ص١٥٢، وفيه: «وهو إخبار عن السماع، ولانعني بالجهر إلاّ سماع الغير».

٨ـ اي المحقّق.

٩ـ السرائر، ج١، ص٢٢٣.

١٠ـ فقه القرآن، ج١، ص١٠٤، مع اختلاف في بعض الألفاظ.

١١ـ الصحاح، ج٢، ص٦١٨، مادة: «جهر».

١٢ـ مجمل اللغة، ج١، ص٤٦٥ وج٢، ص٢٠٥ مادّتي «جهر» و«خفت»، ونقله السيد العاملي في مفتاح الكرامة، ج٢، ص٣٦٦.

مضافاً إلى أنّ التزام الإخفات بحيث لا يسمع الغير عسر جدّاً، بل في كشف اللثام: عسى أن لا يكون مقدوراً[١]، مع أنّه لا يبعد أن يكون مراد الفاضلين من التحديد المذكور: ما هو المشهور بين المتأخّرين، الراجع إلى ما يوافق العرف، وإن كان هذا التأويل بعيداً في عبارتي المعتبر[٢] والمنتهى[٣]، إلاّ أن حملهما على ظاهرهما أبعد؛ لما عرفت من أن المحقّق صرّح في النافع ـ الذي جعل المعتبر له بمنزلة شرح مشتمل على تحرير مسائله وتقرير دلائله، كما ذكره في أول المعتبر[٤] ـ: بأنّ أدنى الإخفات أن يسمع نفسه[٥]، وهذا نصّ في أنّ للإخفات فرداً آخر يتحقق بإسماع الغير، وكذا المصنّف في التحرير على ما حكي عنه[٦].

ولعلّه لذلك كلّه قال في جامع المقاصد ـ بعد ذكر حدّ الجهر والإخفات في عبارة القواعد ـ:إنّ الحدّين يحتاجان إلى قيد زائد، وهو صدق العنوانين في العرف[٧]؛ فإنّ ظاهره أنّه تفسير لكلام المصنّف، لا أنّه بيان لمذهب نفسه، المخالف لظاهر عبارة المتن.

ومع ذلك كلّه، فالأحوط مراعاة أدنى الإخفات؛ حيث إنّ التأويل في كلام الجماعة المتقدّمة بعيد جدّاً، نعم ليس له الاقتصار على مثل الهمهمة بحيث لا يسمع نفسه من الحروف إلاّ ما كان فيه صفير، بل لابدّ من إسماع نفسه إذا كان سميعاً مجموع الحروف؛ لعدم صدق القراءة بدون ذلك كما في المعتبر[٨] والمنتهى[٩] بعد دعوى الإجماع.

١ـ كشف اللثام، ج ١، ص ٢٢٠، وفيه: «عسى أن لايكون إسماع النفس بحيث لا يسمع من يليه، ممّا لا يطاق» ولكن في المحكي عنه ـ في مفتاح الكرامة، ج٢، ص٣٦٦ ـ مما يطاق، ومثله الرياض، ج٣، ص٤٠٣، والجواهر، ج ٩، ص٣٨٠.

٢ـ المعتبر، ج٢، ص١٧٧.

٣ـ المنتهى، ج١، ص٢٧٧.

٤ـ المعتبر، ج١، ص٢٠.

٥ـ المختصر النافع، ج١، ص٣٠.

٦ـ تحرير الأحكام، ج١، ص٣٩، وفيه: «أقلّ الجهر أن يسمعه القريب الصحيح السمع، وأقلّ الإخفات أن يسمع نفسه».

٧ـ جامع المقاصد، ج٢، ص٢٦٠.

٨ـ المعتبر، ج٢، ص١٧٧.

٩ـ المنتهى، ج١، ص٢٧٧.

مضافاً إلى حسنة زرارة بابن هاشم: «لا يكتب من القراءة والدعاء إلاّ ما أسمع نفسه»[١]، وموثقة سماعة المفسّرة للإخفات المنهي عنه في الآية بما دون السمع[٢]. وأصرح منهما: رواية إسحاق بن عمّار المفسِّرة للآية[٣].

فاحتمال كفاية سماع الهمهمة ـ لصحيحة الحلبي: «هل يقرأ الرجل وثوبه على فيه؟ قال: لا بأس بذلك إذا أسمع أذنيه الهمهمة»[٤]، وصحيحة علي بن جعفر: «عن الرجل يصلح أن يقرأ في صلاته ويحرّك لسانه بالقراءة في لهواته من غير أن يسمع نفسه، قال: لا بأس [أن لا]يحرّك لسانه، يتوهم توهّماً»[٥] ـ ضعيف؛ لما تقدّم من الأدلّة على وجوب إسماع النفس، الذي لا ينافيه صحيحة الحلبي؛ لأنّ الهمهمة كما عن القاموس الصوت الخفي[٦]، فهو لا ينافي حمل الصحيحة على خصوص المسموع منه جواهر الحروف، بقرينة ما تقدم من المقيّدات.

نعم، عن نهاية ابن الأثير: أنّها كلام خفيّ لا يفهم[٧]، ولعلّ المراد منه: لا يفهمه الغير، لكن في كلام الطريحي: أنّها ترديد الصوت في الصدر[٨] وهو غير قابل للتأويل، إلاّ أنّ العرف يأبى عن تخصيصه بذلك؛ فإنّ إطلاق الهمهمة على الكلام الخفيّ الذي تسمعه النفس بل الغير أيضاً إذا كان قريباً ممّا لا ينكر، فيقيّد الصحيحة بهذا الفرد.

وأمّا الصحيحة الثانية: فهي محمولة على ما إذا كان خلف المخالف؛ لما دلّ على أنّه يجزي من القراءة معهم مثل حديث النفس.

١ـ الوسائل، ج٤، ص٧٧٣، الباب ٣٣ من أبواب القراءة، ح١.
٢ـ الوسائل، ج٤، ص٧٧٣، الباب ٣٣ من أبواب القراءة، ح٢.
٣ـ الوسائل، ج٤، ص٧٧٤، الباب ٣٣ من أبواب القراءة، ح٦.
٤ـ الوسائل، ج٤، ص٧٧٤، الباب ٣٣ من أبواب القراءة، ح٤.
٥ـ الوسائل، ج٤، ص٧٧٤، الباب ٣٣ من أبواب القراءة، ح٥، والزيادة من المصدر.
٦ـ القاموس المحيط، ج٤، ص١٩٢ (فصل الهاء، باب الميم)، وفيه: «الهمهمة: الكلام الخفيّ».
٧ـ النهاية، ج٥، ص٢٧٦.
٨ـ مجمع البحرين، ج٦، ص١٨٩.

التفريط في الجهر والإخفات

وكما يعتبر في الإخفات عدم التفريط فكذا يعتبر في الجهر عدم الإفراط، كما عن العلاّمة الطباطبائي وغيره[١]، بل عن آيات الأحكام للفاضل الجواد[٢] نسبته إلى فقهائنا، المشعرة بدعوى الإجماع.

ويدلّ عليه ـ مضافاً إلى قوة احتمال كونه ماحياً لصورة الصلاة ـ: صحيحة ابن سنان: «قلت لأبي عبدالله ـ عليه السلام ـ: على الإمام أن يُسمع مَن خلفه وإن كثروا؟ قال: **ليقرأ قراءة وسطاً، إنّ الله تبارك وتعالى يقول: ﴿وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا﴾**»[٣]، وقريب منه غيرها من الأخبار المفسّرة للآية، مثل: موثقة سماعة[٤]، ورواية إسحاق بن عمار[٥]، والمرسل المحكيّ عن تفسير علي بن إبراهيم[٦][٧].

١ـ انظر: الجواهر، ج٩، ص٣٨٢؛ وجامع المقاصد، ج٢، ص٢٦٠؛ والرياض، ج٣، ص٤٠٣.

٢ـ مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام، ج١، ص٣٠٢؛ وحكاه صاحب الجواهر في الجواهر، ج ٩، ص٣٨٢.

٣ـ الوسائل، ج٤، ص٧٧٣، الباب ٣٣ من أبواب القراءة، ح٢.

٤ـ الوسائل، ج٤، ص٧٧٣، الباب ٣٣ من أبواب القراءة، ح٢.

٥ـ الوسائل، ج٤، ص٧٧٤، الباب ٣٣ من أبواب القراءة، ح٦.

٦ـ تفسير القمي، ج٢، ص٣٠؛ وانظر: الجواهر، ج٩، ص٣٧٧؛ الوسائل، ج٤، ص٧٧٤، الباب ٣٣ من أبواب القراءة، ح٧.

٧ـ كتاب الصلاة، ص١٢٧، طبعة المؤتمر، ج١، ص٣٧٩.

سورة الكهف

سورة مريم

قُل رَّبِّيٓ

الكهف/٢٢.

[انظر: بحوث حول القرآن وعلومه، حول القراءة.]

وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ۚ إِنَّآ أَعْتَدْنَا لِلظَّٰلِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا ۚ

الكهف/٢٩.

ملاك الكبيرة

واعلم: أنّ الأقوال في الكبائر مختلفة جداً، ووردت أخبار كثيرة[1] على أنّها هي ما أوعد اللّه عليها النار، لكن يشكل أنّ كثيراً من أفراد المعاصي التي لم تعدّ من هذه أكبر بحكم العقل المستقلّ عند اللّه ممّا أوعد اللّه عليها النار؛ مثل «حبس» المحصنة ليزني بها أحد، أعظم عنداللّه من قذفها، والدلالة على عورات المسلمين المفضية إلى قتلهم، وأسرهم أعظم عند اللّه من الفرار عن الزحف، أو أكل مال اليتيم، وكذا سعاية المؤمن إلى الظالم المفضية إلى قتله أعظم من غيبته بما فيه، وهكذا.

١ـ المستدرك، ج١١، ص٣٥٥، الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس ومايناسبه.

اللّهمّ إلاّ أن يقال: إنّ هذه كلّها من أكمل أفراد الظلم الّذي أوعد اللّه عليه النار، بقوله عزّ وجلّ: ﴿إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَاراً أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا﴾، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ﴾[١]؛ وحينئذ فتتّسع دائرة الكبائر.

ويمكن أن يقال: إنّ المراد بما ورد في الأخبار هي الكبائر النوعيّة، وهي التي توعد بالنار على فعل نوعها، وغير هذه ليست كبائر بالنوع وإن كان قد يصير بعض أشخاصها كبيرة، بل أكبر من بعض الكبائر الشرعيّة، ولعلّه إلى هذا ينظر ما حكي عن بعض[٢] من أنّك إن أردت أن تعرف الفرق بين الكبيرة والصغيرة، فاعرض مفسدة الذنب على مفاسد الكبائر المنصوص عليها، فإن نقصت عن أقلّ مفاسدها، فهي من الصغائر، وإلاّ فمن الكبائر.

ثمّ إنّ اختلاف الأخبار في عدد الكبائر محمول على اختلاف مراتبها، فحينئذ، فكلّما ثبت بنصّ معتبر كون شيء كبيرٌ، فيؤخذ به ولا يعارضه ترك ذكرها في نصّ آخر، وإلاّ فإن كان بحسب العقل المستقلّ أقبح من إحدى الكبائر المنصوصة، فهي أيضاً كبيرة؛ لأنّ الظاهر أنّ اتّصاف الذنب بالكبيرة ليس إلاّ من جهة عظمته وشدّة قبحه عند اللّه عزّ وجلّ، لا لأجل خصوصيّة مرتبته من القبح، أو لخصوصيّة أُخرى...

ثمّ إنّ قوله في الصحيحة[٣] وغيرها[٤] ممّا عرّف الكبائر فيها: بأنّها «ممّا أوعد اللّه عليها النار» يحتمل أن يراد به ما أوعد اللّه في خصوص ظاهر الكتاب المجيد عليها خصوص عذاب النار، وهو الّذي قد يدعى تبادره من هذه الفقرة، لكن يشكل، بأنّ بعض المعاصي المذكورة في الصحيحة تمثيلاً للكبائر ليس من هذا القبيل؛ مثل شرب الخمر، وعقوق الوالدين، والزنا.

١ـ هود/١١٣.

٢ـ الجواهر، ج١٣، ص٣٢١.

٣ـ الوسائل، ج١١، ص٢٥٧، الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه، ح٢٠.

٤ـ المستدرك، ج١١، ص٣٥٥، الباب ٤٦، من أبواب جهاد النفس وما يناسبه.

ويحتمل أن يراد بذلك: ما أوعد اللّه عليها النار سواء كان ذلك في الكتاب، أو أوحى بذلك إلى نبيّه ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ فبلّغه الأوصياء ـ صلوات اللّه عليهم أجمعين ـ، وحينئذ، فكلّما عدّ في النصوص من الكبائر يكشف ذلك من أنّه أوعد اللّه عليها النار.

ويحتمل أن يراد من النار: مطلق العذاب، فيكون كلّما توعّد عليه بالخصوص قد أوعد عليه النار، والدليل على ذلك، الجمع بين ما خصّ الكبائر بما أوعد عليه النار وبين ما ورد[1] في كون وجه المعاصي كبيرة؛ بأنّ اللّه سبحانه أوعد عليها في كتابه كما ورد في رواية الثقة الأجلّ سيّدنا عبدالعظيم بن عبداللّه الحسنيّ تعداد كبائر ليس ممّا أوعد عليه النار، بل لم يوعد عليه إلاّ بلسان الرسول، مثل استدلاله ـ عليه السلام ـ على كون شرب الخمر كبيرة؛ بأنّ اللّه نهى عنه، كما نهى عن عبادة الأوثان، وأنّ ترك الصلاة من الكبائر لقوله ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ: **«من ترك الصلاة متعمّداً فقد برأ من ذمّة اللّه وذمّة رسوله ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ»**[2] ونحو ذلك.

وممّا يشهد لذلك قوله ـ عليه السلام ـ في الصحيح: **«الغناء ممّا أوعد اللّه عليه النار»**، ثمّ، تلا الآية: **﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾**[3]؛ والظاهر، أنّ المقصود من تلاوة الآية، الاستشهاد بكون الغناء ممّا أوعد اللّه عليها النار، ولا يخفى أنّه ليس في الآية إلاّ ذكر العذاب المهين.

اللّهمّ إلاّ أن يقال: إنّ الاستشهاد قرينة على أنّ المراد بالعذاب المهين، النار، فتأمّل.

وكيف كان، فالأظهر ما ذكرنا من دوران الحكم بالكبيرة مدار النصّ المعتبر، أو حكم العقل المستقلّ بكونه مثل المنصوص أو أعظم، وأنّ الموجود في النصوص ذكر الكبائر النوعيّة[4].

١ـ المستدرك، ج١١، ص٣٥٧، الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس ومايناسبه، ح [١٣٢٥٠] ٨.

٢ـ الوسائل، ج٤، ص٢٩، الباب ١١ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، ح٥.

٣ـ الوسائل، ج١٧، ص٣٠٤، الباب ٩٩ من أبواب تحريم الغناء حتى في القرآن، ح٦، والآية من سورة لقمان/٦.

٤ـ في صلاة الجماعة (المتاجر، ج٢)، ص٣٤٧؛ كتاب الصلاة، ص٢٥٦.

أَمَّا ٱلسَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَٰكِينَ يَعْمَلُونَ فِى ٱلْبَحْرِ فَأَرَدتُّ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَآءَهُم مَّلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا

الكهف/٧٩.

فيما استثني من الغيبة

فيبقى من موارد الرخصة لمزاحمة الغرض الأهمّ، صور تعرّضوا لها [ونحن نذكرها تبعاً لهم.]... منها: دفع الضرر عن المغتاب.

وعليه يحمل ما ورد في ذمّ زرارة من عدّة أحاديث. وقد بيّن ذلك الإمام ـ عليه السلام ـ بقوله: ـ في بعض ما أمر ـ عليه السلام ـ عبدالله بن زرارة بتبليغ أبيه ـ:

«إقرء منّي على والدك السلام، وقل له: إنّما أعيبك دفاعاً منّي عنك؛ فإنّ الناس والعدوّ يسارعون إلى كلّ من قرّبناه وحمدناه مكانه لإدخال الأذى فيمن نحبّه ونقرّبه، فيذمّونه لمحبّتنا له، وقربه ودنوّه منّا، ويرون إدخال الأذى عليه وقتله، ويحمدون كلّ من عيّناه نحن.

وإنّما أعيبك؛ لأنّك رجل اشتهرت بنا وبميلك إلينا وأنت في ذلك مذموم [عند الناس] غير محمود الأمر؛ لمودّتك لنا، وبميلك إلينا؛ فأحببت أن أعيبك، ليحمدوا أمرك في الدين بعيبك ونقصك، ويكون ذلك منّا دافع شرّهم عنك.

يقول الله عزّ وجلّ: ﴿أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَن أَعِيبَهَا وكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْباً﴾[1].

هذا التنزيل من عند الله، لا والله ما عابها إلاّ لكي تسلم من الملك، ولا تغصب على يديه، ولقد كانت صالحة ليس للعيب فيها مساغ ـ والحمد لله ـ فافهم المثل، رحمك الله، فإنّك والله أحبّ الناس إليّ وأحبّ أصحاب أبي إليّ حيّاً وميّتاً.

فإنّك أفضل سفن ذلك البحر القمقام العظيم الزاخر، وأنّ ورائك لملكاً ظلوماً غصوباً يرقب عبور كلّ

١ـ الكهف/٧٩.

سفينة صالحة ترد من بحر الهُدى ليأخذها غصباً، ويغصبها أهلها، فرحمة الله عليك حيّاً، ورحمة الله عليك ميّتاً» الخبر[١-٢].

﴿فَأَرَدْنَا أَن يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِّنْهُ زَكَوٰةً وَأَقْرَبَ رُحْمًا﴾

الكهف/٨١.

[انظر: سورة البقرة، آية ٢٣٢، في مفهوم الزكاة.]

﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ۖ فَمَن كَانَ يَرْجُوا۟ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًۢا﴾

الكهف/١١٠.

مكروهات الوضوء

منها: «أن يستعين في طهارته» بأن يكل إلى الغير بعض مقدّماته القريبة التي لاتحصل غالباً إلاّ بالتحصيل، بحيث يعدّها فاعلها في العرف كالمشارك له في العمل، كصبّ الماء في اليد وإعانتها على الصبّ. وفي رفع كمّ المتوضّي وتجفيف موضع المسح تردّد. أمّا مثل إحضار الماء أو تسخينه، فلا يعدّ الفاعل لها الشريك؛ لأنّ العمل غالباً لا يتوقّف على فعلها وإنّما يتوقّف على وجود الحاصل منها أعني حضور الماء وسخونته. أمّا وجود الماء في اليد، فإنّه لا يحصل غالباً إلاّ بفعل المباشر للوضوء، فإذا باشره غيره فقد صار كالشريك له.

وكأنّه لذلك استدلّ جماعة[٣] من الأصحاب على الكراهة ـ تبعاً للإمام ـ عليه السلام ـ في بعض الأخبار المتقدّمة في مسألة التولية ـ بقوله تعالى: **﴿وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦ﴾**

١ـ الوسائل، ج٣٠، ص٣٧٣، من أحوال الرجال في خاتمة الوسائل، باب الزاي؛ رجال الكشي، ج١، ص٣٤٩، الرقم ٢٢١، مع اختلاف في التعبير.

٢ـ المكاسب المحرّمة، ص٤٥؛ طبعة المؤتمر، ج١، ص٣٥٤.

٣ـ المنتهى، ج١، ص٥٢؛ الذكرى، ص٩٥؛ روض الجنان، ص٤٢.

أحَداً﴾؛ مع أنّ الإشراك الحقيقي غير حاصل بمجرّد فعل بعض المقدّمات، فكان في تحريم المشاركة الحقيقيّة تنبيهاً على كراهة المشاركة المجازيّة الحاصلة بملاحظة المجموع المركّب من نفس الفعل ومقدّماته المتوقّفة غالباً على مباشرة الفاعل[١].

حكم تولية الغير للوضوء

ثمّ إنّه ربّما يستدلّ على وجوب المباشرة بقوله تعالى: **﴿وَلاَيُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدَاً﴾**؛ بناءاً على ظاهره المفسّر به في بعض الأخبار من تحريم الإشراك في العبادة، كقول أبي الحسن الرضا ـ صلوات اللّه عليه ـ للوشّاء لمّا أراد أن يصبّ عليه الماء للوضوء فنهاه عنه فقال له: «لِمَ تنهاني أن أصبّ عليك الماء أتكره أن أُوجر؟ فقال ـ عليه السلام ـ: **«تؤجر أنت وأُوزر أنا. فقلت له: وكيف ذلك؟ فقال: أما سمعت اللّه عزّ وجلّ يقول: ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلاً صَالِحاً وَلاَيُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدَاً﴾ وها أنا أتوضّأ للصلاة وهي العبادة فأكره أن يشرك فيها أحد»**[٢]؛ وقوله ـ صلوات اللّه عليه ـ للمأمون لمّا صبّ الغلام على يده الماء للوضوء: **«ياأميرالمؤمنين لاتشرك بعبادة ربّك أحداً»**[٣]، وقريب منهما غيرهما ممّا استشهد فيه بالآية على النهي عن الإشراك[٤].

ولكنّ الإنصاف، ضعف الاستدلال بها في المقام؛ لأنّ الاستدلال إن كان بظاهرها مع قطع النظر عمّا ورد في تفسيرها، ففيه: أنّها إنّما تدلّ على النهي عن الإشراك في العبادة بأن يدخل غيره معه في الفعل بقصد العبادة والأجر من اللّه تعالى ليشتركان في عبادة اللّه عزّ وجلّ، وهذا لا يكون، إلاّ إذا كان الفعل مستحبّاً في حقّ كلّ منهما، وهذا ليس محرّماً ولا مكروهاً.

وأمّا محلّ الكلام: وهو مجرّد صدور الفعل منهما معاً وإن لم يقصد شريكه

١ـ كتاب الطهارة، ص١٥٧.

٢ـ الوسائل، ج١، ص٣٣٥، الباب ٤٧ من أبواب الوضوء، ح١.

٣ـ الوسائل، ج١، ص٣٣٦، الباب ٤٧ من أبواب الوضوء، ح٤، و فيه: **«لاتشرك يا أميرالمؤمنين»**.

٤ـ الوسائل، ج١، ص٣٣٥، الباب ٤٧ من أبواب الوضوء، ح٢.

العبادة، بل أعانه لغرض آخر من طمع أو خوف، فلا يدخل تحت المنهيّ عنه. ألا ترى أنّ الإشراك مع الغير في بناء المسجد لأجرة جعلت له أو لغرض آخر غير التقرّب إلى اللّه تعالى لا يعدّ من الإشراك في العبادة، فتحصّل أنّ محلّ الكلام ومدلول الآية متغايران.

وإن كان اللاستدلال بملاحظة ما ورد في تفسيرها ففيه:

أوّلاً: أنّ الأخبار متعارضة في تفسيرها، ففي رواية جرّاح المدائنيّ عن أبي عبداللّه ـ عليه السلام ـ: **«إنّ الرجل يعمل شيئاً من الثواب لا يطلب به وجه اللّه وإنّما يطلب تزكية الناس يشتهي أن يسمع به الناس فهذا الّذي أشرك بعبادة ربّه أحداً»**[1].

ولا ريب، أنّ إرادة ما نحن فيه وإرادة هذا المعنى لا يجتمعان في الآية من حيث استعمال اللّفظ فيهما؛ لأنّ مرجع الإشراك فيما نحن فيه إلى إشراك الغير في العباديّة، ومرجعه في رواية جرّاح المدائنيّ إلى إشراك الغير في العبوديّة، والجمع بينهما في استعمال واحد ممّا لا يجوز ولا جامع بينهما، فلا بدّ من ترجيح أحد التفسيرين، والأوفق بظاهري النهي والعموم هو ما في رواية جرّاح.

وثانياً: أنّ الأخبار الوارد في نفسير الآية فيما نحن فيه أظهر في الكراهة، أمّا الروايتان المذكورتان هنا فلأنّ الظاهر المتعارف بين أهل الكبر صبّ الخادم الماء على أيديهم فيباشرون بها غسل الوجه والأيدي فيكفّونهم مؤنة حمل الإبريق والصبّ ولم يتعارف صبّ الخادم على الوجه أو المرفق.

وأمّا قوله عليه السلام: **«تؤجر أنت وأوزر أنا»**: فيحمل الوزر فيه على تبعة المكروه، وإلاّ فحرمة قبول الإشراك على وجه يطلب العبادة، لا يجامع كون الرجل مأجوراً على الاشتراك في الوضوء؛ لأنّه عمل باطل، ولا على إعانة الإمام ـ عليه السلام ـ من حيث إنّها إعانة على المحرّم والباطل.

هذا، مع أنّ جعل العبادة في الآية عبارة عن الصلاة، كما في الرواية الأولى

١ـ الوسائل، ج١، ص٥٢، الباب ١٢ من أبواب مقدّمة العبادات، ح٦.

وغيرها ممّا يأتي يفيد حرمة الاستعانة في المقدّمات، مع أنّه لم يقل بها أحد، فهي قرينة أُخرى على الكراهة.

وفي رواية الصدوق في الفقيه والعلل، كان أميرالمؤمنين ـ عليه السلام ـ إذا توضّأ لم يدع أحداً يصبّ عليه الماء، فقيل له يا أميرالمؤمنين لِمَ لا تدعهم يصبّون عليك الماء؟ فقال: **«لا أحبّ أن أشرك في صلاتي أحداً إنّ الله جلّ ذكره يقول: ﴿ولاَيُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدَاً﴾**[1]، وعنه ـ عليه السلام ـ **«قال: قال رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ: خصلتان لا أحبّ أن يشاركني فيهما أحد وضوئي؛ فإنّه من صلاتي، وصدقتي؛ فإنّها من يدي إلى يد السائل؛ فإنّها تقع في يد الرحمن»**[2].

وهذه الروايات كلّها كما ترى ظاهرة في إرادة الكراهة، كما حكي فيما نحن فيه عن الإسكافي في ظاهر كلامه، حيث قال: يستحبّ للإنسان أن لا يشرك في وضوئه بأن يوضّيه غيره، أو يعينه عليه[3]؛ لكنّه ضعيف جداً؛ لما تقدّم، لا لظاهر الآية.

ويمكن أن يريد الإسكافي من التوضية صبّ ماء الوضوء في اليد، وإلاّ فظاهر التوضية استقلال الغير لا اشتراكه، ويريد من الإعانة غيرها من المقدّمات القريبة[4].

سورة مريم

وَأَوْصَٰنِي بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱلزَّكَوٰةِ

. مريم/٣١.

[انظر: سورة البقرة، آية ٢٣٢، في مفهوم الزكاة.]

١ـ الفقيه، ج١، ص٤٣، ح٨٥؛ والعلل، ج١، ص٢٧٨، ح١٨٨، هذا، والآية الكريمة ليست في رواية العلل.

٢ـ الوسائل، ج١، ص٣٣٦، الباب ٤٧ من أبواب الوضوء، ح٣.

٣ـ حكي عنه العلاّمة(ره) في المختلف، ج١، ص٣٠١.

٤ـ كتاب الطهارة، ص١٤٩.

﴿وَبَرًّا بِوَالِدَتِي وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا﴾

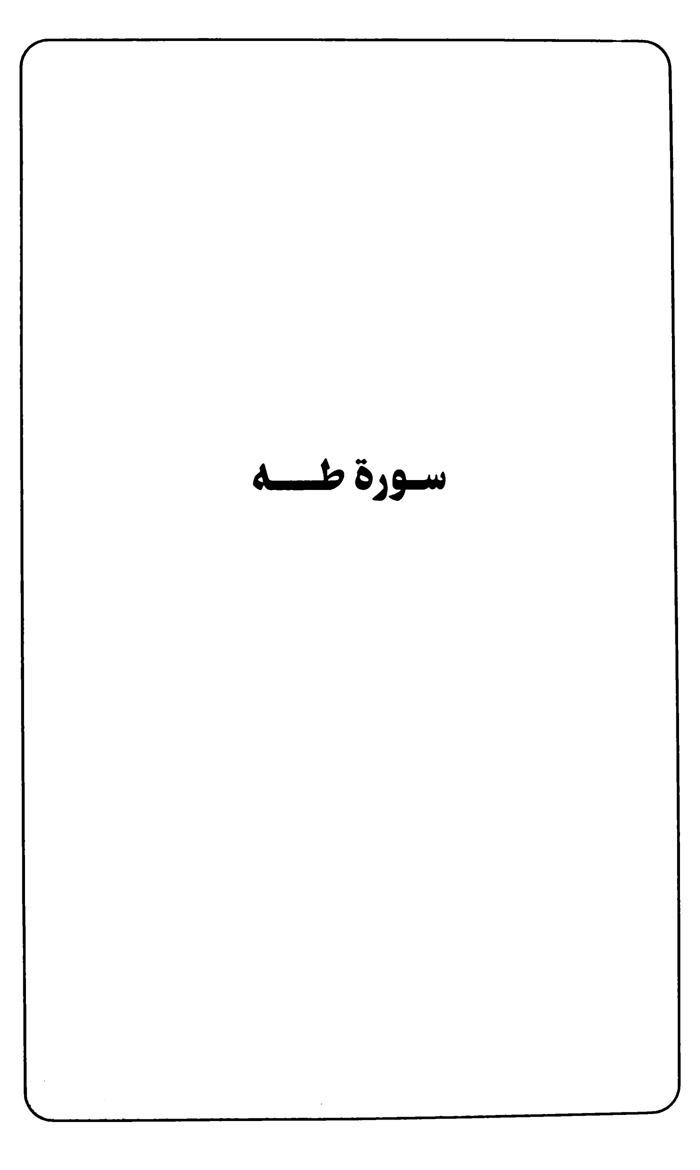
مريم/٣٢.

[انظر: سورة الجنّ، آية ٢٣، في طرق إثبات كون المعصية كبيرة.]

﴿لَا يَمْلِكُونَ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنِ اتَّخَذَ عِندَ الرَّحْمَٰنِ عَهْدًا﴾

مريم/٨٧.

[انظر: سورة البقرة، آية ١٨٢، في مفهوم الوصيّة.]



سورة طه

طه مَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لِتَشْقَىٰٓ

طه/١-٢.

القيام

ومنها: القيام على الرجلين .... .

نعم، في بعض الأخبار عن قرب الإسناد: «أنّ النبيّ ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ كان يصلّي وهو قائم على إحدى رجليه حتى أنزل اللّه تعالى: ﴿طه مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى﴾ فوضعها»[١].

وفي السند، بل الدلالة ضعف لا يخفى على من لاحظها.

والظاهر ـ أيضاً ـ وجوب الوقوف على أصل القدمين، لا على الأصابع؛ للتبادر المذكور، مع إخلاله بالاستقرار غالباً، وفي رواية أبي بصير: أنّ نزول الآية السابقة كان لوقوف النبيّ ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ على أطراف أصابع رجليه[٢]، ولا يبعد وجوب الاعتماد عليهما في الجملة، بمعنى عدم كفاية مجرّد مماسّة أحدهما للأرض، وعن البحار: أنّه المشهور[٣ـ٤].

١ـ قرب الإسناد، ص١٧١، ح٦٢٦؛ الوسائل، ج٤، ص٦٩٥، الباب ٣من أبواب القيام، ح٤.

٢ـ الوسائل، ج٤، ص٦٩٥، الباب ٣ من أبواب القيام، ح٢.

٣ـ بحار الأنوار، ج٨٤، ص٣٤١، الباب ٢١ من كتاب الصلاة، ذيل ح١٣.

٤ـ كتاب الصلاة، ص٦٥؛ طبعة المؤتمر، ج١، ص٢٢٣.

وَإِن تَجْهَرْ بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى

طه/٧.

حكم نقض اليقين بالشكّ

بقي هاهنا شيء، وهو أنّ مورد الحكم المذكور في الرواية ـ أعني عدم جواز نقض اليقين بالشكّ ـ هو صورة الشكّ في حدوث النوم، لا الشكّ في رافعيّة الخفقة والخفقتين للطهارة وكونهما من موجبات الوضوء.

وبعبارة أُخرى: مورد الرواية الشكّ في حدوث الرافع، لا في رافعيّة الحادث، خلافاً لبعض مشايخنا المعاصرين[١] حيث جعل مورد الرواية هو الشكّ في رافعيّة الحادث، وردّ بذلك المحقّق السبزواري القائل بعدم حجّيّة الاستصحاب في هذه الصورة؛ لوجوه منها: عدم عموم في الحديث بحيث يشمل هذه الصورة، بل المتيقّن منها الصورة الأُولى ـ يعني صورة الشكّ في حدوث المانع ـ.

وما فهمه المحقّق من مورد الرواية هو الحقّ، كما ذكرنا، والدليل عليه أمران:

الأوّل: تصريح قوله ـ عليه السلام ـ: **«حتّى يستيقن أنّه قد نام، حتّى يجيء من ذلك أمر بيّن، وإلاّ فإنّه على يقين.. .إلخ»** بذلك؛ فإنّ السائل بعد ما بيّن له المعصوم ـ عليه السلام ـ أنّ النوم الموجب للوضوء هو الغالب على الأُذن والقلب دون الغالب على العين فقطّ، سأل عن أنّ مجرّد تحريك شيء إلى جنبه مع عدم شعوره هل يكون أمارة للنوم المذكور، يعتنى بها في وجوب الوضوء؟ فقال ـ عليه السلام ـ: **«لا، حتّى يستيقن أنّه قد نام»**، يعني حدوث النوم. **«حتّى يجيء من ذلك أمر بيّن»** أي يحصل له دليل علميّ على حدوث النوم. **«وإلاّ»** أي وإنْ لم يستيقن حدوث النوم ـ بأن شكّ فيه ـ فلا يلتفت إلى شكّه: **«لأنّه كان على يقين.. .إلخ»**، فحذف جواب الشرط وأُقيم علّته مقامه، كما في قوله: **﴿وَإِنْ تَجْهَرْ**

١ـ وهو الفاضل النّراقيّ ـ قدّس سرّه ـ في مناهجه ذيل السادس من الوجوه المستدلّ بها لحجّيّة الاستصحاب.

بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى﴾.

وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَتْ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ﴾[2]. وأمثال ذلك.

والحاصل: أنّ الرواية أظنّها صريحة في ما قلنا.

الثاني: أنه لو كان الحكم الاستصحابيّ المذكور حكماً في مسألة كون «الخفقة والخفقتين» أو «تحريك الشيء إلى الجنب مع عدم الشعور» من موجبات الوضوء، لم يصلح لأن يجيب به المعصوم ـ عليه السلام ـ السائل عنها، بل كان ينبغي أن يجيبه بالحكم الواقعيّ للخفقة والخفقتين؛ نظراً إلى أنّ إجراء الاستصحاب في صورة الشبهة في الحكم الشرعيّ إنّما هو للجاهل الغير القادر على استعلام الحكم الواقعيّ للمسألة ولو بعد الفحص ـ بحيث يحسّ عن نفسه العجز ـ فكيف يصحّ للمعصوم ـ عليه السلام ـ أن يجعله حكماً لمن يستعلم الحكم الواقعي منه؟

والحاصل: أنّا نقول: إذا سُئِل المعصوم مثلاً عن أنّ المذي ينقض الوضوء أم لا؟ فلا ينبغي للمعصوم ـ عليه السلام ـ أن يجيبه بإجراء الاستصحاب في المسألة ـ الّذي هو حكم المكلّف في الظاهر بعد العجز عن الواقع ـ وهذا ظاهر لا شبهة فيه، فتدبّر.

ثمّ، إن أبيت إلاّ عن أنّ الحكم المذكور متعلّق بمسألة الخفقة والخفقتين، فنقول حينئذ: ليس شكّ الراوي في كون «الخفقة والخفقتين» بنفسهما من موجبات الوضوء حتّى يرجع إلى صورة الشكّ في رافعيّة الحادث، بل شكّه في أنّهما ـ باعتبار إيجابهما للشكّ في تحقّق النوم الحقيقيّ العرفيّ الغالب على الحاسّتين ـ هل يوجبان الوضوء أم لا؟ كما أنّ شكّه في كون «تحريك شيء إلى الجنب مع عدم الشعور به» موجباً للوضوء إنّما هو من جهة إيجابه الشكّ، بل الظنّ بالنوم، لا من جهة الشكّ في حكمه من حيث نفسه.

١ـ الحج/٤٢، وكقوله تعالى في سورة فاطر، آية٤: ﴿وَإِنْ يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ كُذِّبَتْ﴾.

٢ـ يوسف/٧٧.

ويؤيّده ما روي عن البجلي قال: «سألت أبا عبدالله ـ عليه السلام ـ: عن الخفقة والخفقتين، فقال ـ عليه السلام ـ: **ماأدري ما الخفقة والخفقتان، إنّ الله عزّ وجلّ يقول: ﴿بَلِ الْإِنسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ﴾ [1] إنّ علياً ـ عليه ا لسلام ـ كان يقول: من وجد طعم النوم قائماً أو قاعداً فقد وجب عليه الوضوء»** [2].

فإنّ ظاهر هذا الجواب ـ حيث وكّل المعصوم تحقّق النوم وعدمه بالخفقة والخفقتين إلى نفسه ـ يعطي أنّ السؤال [3] لم يكن عن كونهما بأنفسهما عند الشارع من موجبات الوضوء، لدخولهما في النوم الناقض، أو لكون حكمهما حكم النوم في النقض وإن لم يكونا منه عرفاً [4].

أدلّة الإستصحاب

الثالث: الأخبار المستفيضة:

منها: صحيحة زرارة ـ ولايضرّها الإضمار ـ «قال قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء أيوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟ قال: **يازرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن، فاذا نامت العين والأذن فقد وجب الوضوء. قلت: فان حُرِّك في جنبه شيء وهو لا يعلم؟ قال: لا، حتّى يستيقن أنّه قد نام، حتّى يجيء من ذلك أمرٌ بيّن، وإلاّ فإنّه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين أبداً بالشك، ولكن ينقضه يقين آخر»** [5].

وتقريب الإستدلال: أنّ جواب الشرط في قوله ـ عليه السلام ـ: **«وإلاّ فإنّه على يقين»**، محذوف قامت العلّة مقامه، لدلالته عليه، وجعله نفس الجزاء يحتاج إلى تكلّف.

وإقامة العلّة مقام الجزاء لا تُحْصَى كثرة في القرآن، وغيره، مثل قوله تعالى: **﴿وَإِنْ**

١ـ القيامة/١٤.

٢ـ الوسائل، ج١، ص١٨١، الباب ٣ من أبواب نواقض الوضوء، ح٩.

٣ـ في الأصل: «يعطي عن أنّ السؤال» والظاهر زيادة لفظة «عن» هنا.

٤ـ الحاشية على استصحاب القوانين، طبعة المؤتمر، ص١٦٤.

٥ـ الوسائل، ج١، ص١٧٤، الباب ٤ من أبواب نواقض الوضوء، ح١، مع اختلاف في التعبير.

تجهرْ بالقولِ فإنَّهُ يعلمُ السرَّ وأخفى﴾، و﴿إنْ تكفرُوا فإنَّ اللَّهَ غنيٌّ عنكُمْ﴾ [1]، و﴿منْ كفرَ فإنَّ ربِّي غنيٌّ كريمٌ﴾ [2]، و﴿منْ كفرَ فإنَّ اللَّهَ غنيٌّ عنِ العالمينَ﴾ [3]، و﴿فإن يكفرْ بها هؤلاءِ فقدْ وكَّلنا بها قوماً ليْسُوا بها بكافرينَ﴾ [4]، و﴿إنْ يسْرقْ فقدْ سرَقَ أخٌ لهُ منْ قبلُ﴾ [5]، و﴿إنْ يكذِّبوكَ فقدْ كُذِّبتْ﴾ [6]، إلى غير ذلك [7].

إِذْ رَءَا نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ ٱمْكُثُوٓا۟ إِنِّىٓ ءَانَسْتُ نَارًا لَّعَلِّىٓ ءَاتِيكُم مِّنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجِدُ عَلَى ٱلنَّارِ هُدًى

طه/١٠.

[انظر: سورة المائدة، آية ٣٨، في الاستدلال على عموم اليقين والشك.]

إِنَّنِىٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدْنِى وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكْرِىٓ

طه/١٤.

وجوب المبادرة إلى القضاء

الثالث: ما دلّ على وجوب المبادرة إلى القضاء، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿أقِمِ الصلاةَ لذكْري﴾ فعن الطبرسيّ ـ بعد ذكر جملة من معانيه ـ وقيل: معناه أقم الصلاة متى ذكرت أنّ عليك صلاة، كنت في وقتها أم لم تكن ـ عن أكثر المفسّرين ـ وهو المرويّ عن أبي جعفر ـ عليه السلام ـ [8]. وعن القمّيّ: «**إذا نسيت صلاة ثمّ ذكرتها، فصلّها**» [9].

وفي الذكرى: «قال كثير من المفسّرين: إنّه في الفائتة؛ لقول النبيّ ـ صلّى الله

١ـ الزمر/٧.
٢ـ النمل/٤٠.
٣ـ آل عمران/٩٧.
٤ـ الأنعام/٨٩.
٥ـ يوسف/٧٧.
٦ـ فاطر/٤.
٧ـ فرائد الأصول، ص٥٦٣؛ الطبعة الحجريّة، ص٣٢٩.
٨ـ مجمع البيان، ج٤، ص٦.
٩ـ تفسير القمّي، ج٢، ص٦٠.

عليه وآله وسلّم ـ: **من نام عن صلاة أو نسيها فليصلّها إذا ذكرها، إنّ اللّه تعالى يقول: ﴿أقِمِ الصَّلاَةَ لِذِكْرِي﴾**. وفي رواية زرارة عن أبي جعفر ـ عليه السلام ـ أنّه قال: «**إذا فاتتك صلاة ذكرتها في وقت أُخرى، فإن كنت تعلم أنّك صلّيت التي فاتتك، كنت من الأُخرى في وقت فابدأ بالتي فاتتك إنّ اللّه عزّ وجلّ يقول: ﴿وأقِمِ الصَّلاَةَ لِذِكْرِي﴾**»[١] انتهى.

ومثلها ـ في تفسير الآية ـ: صحيحة أُخرى لزرارة الوارد في حكاية نوم النبيّ ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ وفيها قوله ـ عليه السلام ـ: «**من نسي شيئاً من الصلاة فليصلّها إذا ذكرها، إنّ اللّه تعالى يقول: ﴿وأقِمِ الصَّلاَةَ لِذِكْرِي﴾**»[٢].

ومنها: الأخبار الدالّة على الأمر بالقضاء عند ذكره، مثل ما تقدّم في تفسير الآية، ومثل ما عن السرائر[٣] في الخبر المجمع عليه بين جميع الأُمّة: «**من نام عن صلاة أو نسيها فوقتها حين يذكرها**»[٤].

ومثل رواية حمّاد، عن نعمان الرازيّ: «قال: سألت أبا عبداللّه ـ عليه السلام ـ عن رجل فاته شيء من الصلاة فذكرها عند طلوع الشمس وعند غروبها؟ قال: **فليصلّها عند ذكرها**»[٥].

ورواية يعقوب بن شعيب: «عن الرجل ينام عن الغداة حتّى تبزغ الشمس، أيصلّي حين يستيقظ، أو ينتظر حتّى تنبسط الشمس؟ قال: **يصلّي حين يستيقظ**»[٦]، إلى غير ذلك ممّا هو بهذا المضمون[٧].

١ـ الذكرى، ص١٣٢؛ وانظر: المستدرك، ج٦، ص٤٣٠، ح٧١٥٦؛ والوسائل، ج٣، ص٢٠٩، الباب ٦٢ من أبواب المواقيت، ح٢.

٢ـ الوسائل، ج٣، ص٢٠٧، الباب ٦١ من أبواب المواقيت، ح٦.

٣ـ السرائر، ج١، ص٣٢١.

٤ـ عوالي اللآلي، ج١، ص٢٠١؛ وانظر: صحيح البخاريّ، ج١، ص١٥٤، باب من نسي صلاة فليصلّ إذا ذكرها؛ سنن الترمذيّ، ج١، ص٣٣٤ ـ ٣٣٥، الباب ١٣٠ ـ ١٣١؛ صحيح مسلم بشرح النووي، ج٥، ص١٨١، باب قضاء الفائتة، واستحباب تعجيله؛ سنن البيهقيّ، ج٢، ص٢١٩.

٥ـ التهذيب، ج٢، ص١٧١، ح٦٨٠/١٣٨؛ ج٣، ص١٧٧، الباب ٣٩ من أبواب المواقيت، ح١٦، وفيهما: «**فليصلّ حين ذكره**».

٦ـ الوسائل، ج٣، ص٢٠٦، الباب ٦١ من أبواب المواقيت، ح٤.

٧ـ كرواية حمّاد عن أبي عبداللّه ـ عليه السلام ـ، في الوسائل، ج٣، ص١٧٤، الباب ٣٩ من أبواب المواقيت، ح٢.

ومثل ما دلّ من الأخبار[١] على أنّ عدّة صلوات يصلّين على كلّ حال، منها: صلاة فاتتك تقضى حين تذكر.

وتقريب الاستدلال بالآية والروايات: أنّ توقيت فعل الصلاة بوقت الذكر ظاهر في وجوب إيقاعها في ذلك الوقت، فهو وقت للواجب، لا لمجرّد الوجوب، كما في قول القائل: أُدخل السوق عند طلوع الشمس أو الزوال، أو إفعل كذا حين قدوم زيد، ونحو ذلك.

وحملها على الاستحباب مخالف لظاهرها، خصوصاً ظاهر الآية، حيث إنّ قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ﴾ عطف على قوله: ﴿فَاعْبُدْنِي﴾ الصريح في الوجوب، وكذا حملها على مجرّد الإذن في المبادرة في مقام رفع توهّم الحظر عنها في بعض الأوقات التي نهي عن الصلاة فيها تنزيهاً أو تحريماً.

ومنها: ما دلّ على عدم جواز الاشتغال بغير القضاء، مثل صحيحة أبي ولّاد ـ الواردة في حكم المسافر القاصد للمسافة، الراجع عن قصده قبل تمامها ـ وفي آخرها: **«فإن كنت لم تسر في يومك الّذي خرجت فيه بريداً، فإنّ عليك أن تقضي كلّ صلاة صلّيتها بالقصر بتمام، من قبل أن تبرح من مكانك»**[٢].

وصحيحة زرارة: «عن رجل صلّى بغير طهور أو نسي صلاة أو نام عنها، قال: **يقضيها إذا ذكرها، في أيّ ساعة ذكرها من ليل أو نهار، فإذا دخل وقت صلاة ولم يتمّ ما فاته فليقض، ما لم يتخوّف أن يذهب وقت هذه الصلاة التي قد حضرت، وهذه أحقّ بوقتها، فإذا قضاها فليصلّ ما قد فاته ممّا قد مضى، ولا يتطوّع بركعة حتّى يقضي الفريضة كلّها»**[٣].

والجواب: أمّا عن الآية فبأنّه إن أُريد إثبات دلالتها بنفسها على فوريّة القضاء، فدونه خرط القتاد؛ إذ لا ظهور فيها إلاّ في خطاب موسى ـ عليه السلام ـ بإقامة

١ـ الوسائل، ج٣، ص١٧٤، الباب ٣٩ من أبواب المواقيت.

٢ـ التهذيب، ج٣، ص٢٩٨، ح٩٠٩/١٧؛ الوسائل، ج٥، ص٥٠٤، الباب ٥ من أبواب صلاة المسافر، ح١، إلاّ أنّ في التهذيب: **«تريم من مكانك ذلك»**، وفي الوسائل: **«تؤمّ من مكانك ذلك»**.

٣ـ الوسائل، ج٥، ص٣٥٠، الباب ٢ من أبواب قضاء الصلوات، ح٣.

الصلاة، فإنّ قوله تعالى: ﴿لِذِكْرِي﴾ يحتمل أن يكون قيداً لكلا الأمرين، أعني قوله: ﴿فَاعْبُدْنِي﴾ ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ﴾؛ خصوصاً بعد ملاحظة أنّ في نسيان مثل موسى لصلاة الفريضة بل نومه عنها كلاماً تقدّم شطر منه في نوم النبيّ ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ و«اللاّم» فيه يحتمل وجوهاً، وكذا «الذكر».

وبالجملة، فعدم دلالة الآية بنفسها على المدّعى بحسب فهمنا ممّا لا يحتاج إلى بيان وجوه إجمال الآية أو بعضها؛ ولذا لم يحك عن أحد من المفسّرين من تفسيرها بخصوص الفائتة، حتّى يمكن حمل الأمر فيها على الفور.

وإن أُريد دلالتها بضميمة ما ورد في تفسيرها ـ من الروايات المتقدّمة المستشهد بها فيها على وجوب القضاء عند الذكر ـ منعنا دلالتها؛ لأنّ الرواية الأُولى عاميّة والصحيحة الآخرة لزرارة[1] مع اشتمالها على نوم النبيّ ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ وأصحابه عن منامهم بعد الاستيقاظ، وتقديم نافلة الفجر، بل الأذان والإقامة.

بل قد تدلّ مراعاة النبيّ ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ للتجنب عن وادي الشيطان وعدم تأخيره نافلة الفجر عن فريضتها وعدم ترك الأذان والإقامة على عدم استحباب المبادرة إلى القضاء على وجه يكون له مزيّة على المستحبّات المذكورة[2].

فَقُولَا لَهُۥ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ

طه/٤٤.

[انظر: سورة التوبة، آية ١٢٢، في تقليد الميّت؛ وفي حجّيّة خبر الواحد.]

لَّا تَرَىٰ فِيهَا عِوَجًا وَلَآ أَمْتًا

طه/١٠٧.

١ـ الوسائل، ج٣، ص٢٠٧، الباب ٦١ من أبواب المواقيت، ح٦.
٢ـ رسالة في المواسعة والمضايقة (المكاسب)، ص٣٦٢؛ رسائل فقهيّة، ص٣٣١.

هل تحرم الزكاة على المطّلبيّ؟

هل تحرم على بني المطّلب ـ أخي هاشم ـ؟ المشهور: لا ـ بل عن الخلاف دعوى الإجماع عليه ـ[١]؛ للأصل والعمومات وظاهر تخصيص بني هاشم في مورد الحكم بالتحريم، خلافاً للمحكيّ عن الاسكافيّ[٢] والمفيد[٣]، لرواية زرارة ـ الموثّقة ـ عن أبي عبدالله ـ عليه السلام ـ: «قال: **لو كان العدل ما احتاج هاشمي ولا مطّلبيّ إلى صدقة، إنّ الله جعل لهم في كتابه ما كان فيه سعتهم**، ثمّ قال: **إنّ الرجل إذا لم يجد شيئاً حلّت له الميتة، والصدقةُ لا تحلّ لأحد منهم إلاّ أن لا يجد شيئاً ويكون ممّن تحلّ له الميتة**»[٤].

وللنبوي ّ: «**إنّا وبني المطّلب لم نفترق في جاهليّة ولا إسلام، ونحن وهم شيء واحد**»[٥].

ولأنّهم قرابة النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ فيدخلون في ذوي القربى ـ المستحقّين للخمس ـ فيحرم عليهم الزكاة.

ويمكن حمل المطّلبيّ على كون نسبته إلى عبدالمطّلب، كما يقال: «منافي» في عبد مناف، ويكون عطفه على الهاشميّ تفسيريّاً، مثل قوله تعالى: ﴿**لاَ تَرَى فِيهَا عِوَجاً وَلاَ أَمْتاً**﴾ وفائدته: التصريح.

ويمكن أن يكون الوجه في الملازمة بين دفع الناس الخمس، وبين حصول التوسعة للمطّلبيّين: إنّ توسعة الهاشميّين مستلزم لتوسعتهم لكمال اختلاطهم بهم، لا لأجل استحقاقهم بأنفسهم للخمس.

والأنسب في الجواب: منع مقاومته للعمومات الكثيرة، وما يستفاد من تخصيص بني هاشم بالذكر في الأخبار المعتضدة بالشهرة، وحكاية الاجماع.

١ـ الخلاف، كتاب قسمة الصدقات، المسألة ٢٦؛ والطبعة الجديدة، ج٣، ص٥٤٠، المسألة: ٤.

٢ـ حكي في المختلف، ص١٨٣؛ المدارك، ج٥، ص٢٥٦، وغيرهما.

٣ـ المقنعة، ص٢٤٨.

٤ـ الوسائل، ج٦، ص١٩١، الباب ٣٣، من أبواب المستحقين للزكاة، ح١.

٥ـ الخلاف، ج٢، ص١٩٦، كتاب الفيء وقسمة الغنائم، المسألة: ٣٨ (الطبعة القديمة)؛ سنن النسائي، ج٧، ص١٣١، كتاب قسم الفيء، مع اختلاف يسير.

ويؤيّد ما ذكرنا، بل يدلّ عليه قول الكاظم ـ عليه السلام ـ في المرسلة الطويلة لحمّاد بن عيسى ـ: «**وهؤلاء الّذين جعل الله لهم الخمس هم قرابة النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ الّذين ذكرهم الله تعالى فقال ﴿وأنذر عشيرتك الأقربين﴾** [1]**؛ وهم بنو عبدالمطّلب أنفسهم، الذكر منهم والأنثى، ليس فيهم من أهل بيوتات قريش ولا من العرب أحد**»، وفيها أيضاً: إنّ «**من كانت أُمّه من بني هاشم وأبوه من سائر قريش فإنّ الصدقات تحلّ له**» [2]؛ وأمّا النبويّ فضعيف بلا جابر.

وأمّا «ذوي القربى» فهو الإمام ـ عليه السلام ـ كما سيجيء في الخمس، وإلاّ فمطلق القرابة لا يوجب استحقاق الخمس، وكيف كان، فلا محيص عمّا عليه المشهور [3].

فَتَعَـٰلَى ٱللَّهُ ٱلْمَلِكُ ٱلْحَقُّ ۗ وَلَا تَعْجَلْ بِٱلْقُرْءَانِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَىٰٓ إِلَيْكَ وَحْيُهُۥ ۖ وَقُل رَّبِّ زِدْنِى عِلْمًا

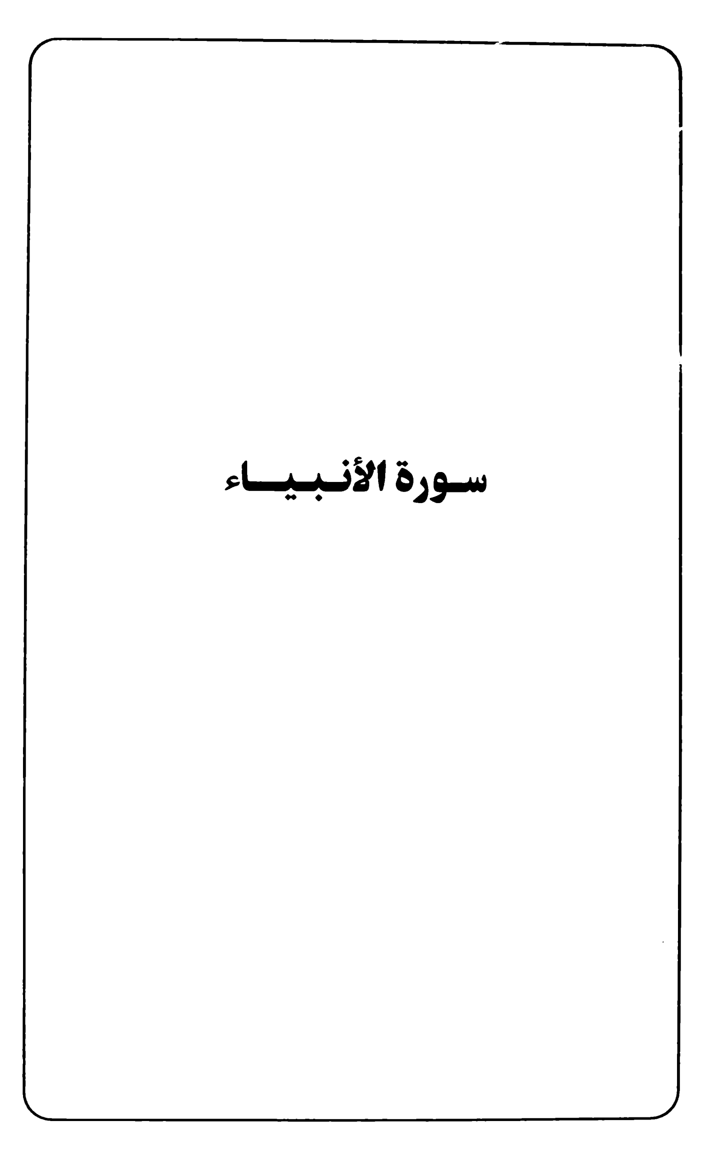
طه/١١٤.

[انظر: بحوث حول القرآن وعلومه، حول الخطابات الواردة في الشريعة.]

١ـ الشعراء/٢١٤.

٢ـ الوسائل، ج٦، ص٣٥٨، الباب الأوّل من أبواب قسمة الخمس، ح٨.

٣ـ كتاب الزكاة (كتاب الطهارة)، ص٥١٠؛ طبعة المؤتمر، ص٣٤٣.



سورة الأنبياء

﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا قَبۡلَكَ إِلَّا رِجَالٗا نُّوحِيٓ إِلَيۡهِمۡۖ فَسۡـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾

الأنبياء/٧.

أحكام التقليد

وهل يجوز لمن له ملكة الاجتهاد، التقليد في ما لم يجتهد فيه فعلاً أم يتعيّن عليه الاجتهاد؟ قولان: المعروف عندنا العدم، بل لم ينقل الجواز عن أحد منّا، وإنّما حكي عن مخالفينا على اختلاف منهم في الإطلاق والتفصيلات المختلفة. نعم، اختار الجواز بعض سادة مشايخنا في مناهله[1].

وعمدة أدلّة القائلين بالمنع الأصل بتقريرات، وعموم الأدلّة الدالّة على وجوب الرجوع إلى الكتاب والسنّة في الأحكام خرج منها القاصر عن ذلك.

وعمدة أدلّة الجواز استصحاب جواز التقليد، وعموم أدلّة السؤال عن أهل الذكر، ولا يرد عليها اقتضاؤهما الوجوب المنفيّ في حقّه؛ إذ جواز الاجتهاد لا ينافي وجوب التقليد ما لم يجتهد، لدخوله في عنوان الجاهل.

وربّما أيّد لذلك ـ بل استدلّه عليه ـ باستمرار السيرة من زمن الأئمّة ـ عليهم السلام ـ إلى ما بعده على الرجوع إلى فتاوى الغير مع التمكّن من الاجتهاد

١ـ القسم الأوّل من كتاب المناهل غير متوفر لدينا.

لرفع الحرج على المجتهد لو التزم بوجوب تحصيل جميع مسائل أعماله بمجرّد وجود الملكة فيه.

ويرد على الاستصحاب، أنّ صحّة التقليد إنّما كان لموضوع القاصر عن الاستنباط، ولا أقلّ من الشكّ في ذلك، وقد بيّنا أنّ في مثل هذه المواضع لا يجري الاستصحاب عندنا. نعم، ظاهر المشهور إجراؤه في أمثال المقام، والجواب عنه حينئذ، أنّ عمومات وجوب الرجوع إلى الكتاب والسنّة حاكمة على الاستصحاب.

فإن قيل: إنّ العمومات تحكم على الاستصحاب إذا كان خروج العامّيّ عنها من جهة حكم العقل بقبح تكليف العاجز؛ إذ حينئذ، يبقى غيره، أمّا لو خرج بالشرع، ولا نعلم أنّ حكم المخصّص عليه باق إلى أن يصير عالماً بالفعل، أو إلى أن يصير عالماً بالقوّة، فمقتضى استصحاب حكم المخصّص بقاؤه، وليس هذا من قبيل استصحاب حكم المخصّص في زمن الشكّ في بقائه كما قرّر في محلّه.

قلت: هذا حسن لو كان الشكّ في الحكم من جهة الزمان، أو من جهة شمول العامّ للعنوان المسبوق بعنوان المخصّص، فنقول في المقامين الأصل بقاء حكم المخصّص، أمّا لو كان الشكّ في شمول العامّ لعنوان مقابل لعنوان المخرج إلاّ أنّه قد يكون مسبوقاً به؛ فإنّ المرجع هنا أصالة العموم، فإنّ العالم المتمكّن من الاجتهاد الفعليّ هنا عنوان مقابل العامّيّ قد يكون مسبوقاً به وقد لا يكون، كما فيمن بلغ الحلم عالماً متمكّناً من الاجتهاد؛ فإنّ مرجع الشكّ هنا إلى وحدة المخرج، وتعدّده، لا إلى بقاء الحكم في الزمان اللاّحق للمخرج وعدمه، فافهم واغتنم.

وأمّا عدم وجوب السؤال ووجوب قبول إنذار المنذرين فإنّ المأمور بسؤال أهل الذكر غير أهل الذكر، والمراد به على تقدير كونه أهل العلم هم المتمكّنون من تحصيل العلم بمجرّد المراجعة إلى الكتاب والسنّة لا العلماء بالفعل. وحينئذ، فالمأمور بالسؤال من لم يتمكّن من تحصيل العلم بمراجعة الأدلّة، فيختصّ بالعاجز عن الاجتهاد، وقوله

تعالى: ﴿إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ لا تدلّ على إرادة أهل العلم الفعليّ، مضافاً إلى تفسير أهل الذكر بالأئمّة ـ عليهم السلام ـ[1]، فدلّت على وجوب رجوع كلّ أحد إلى الأئمّة ـ عليهم السلام ـ وأقوالهم، خرج منه العاجز عن ذلك وهو العامّيّ، فالآية من أدلّة المنع لا الجواز.

وأمّا آية النفر[2] فإن قلنا بدلالتها على وجوب قبول خبر الواحد، فهي أيضاً من أدلّة المنع، لا الجواز، كما لا يخفى.

وإن قلنا بعمومها للخبر والفتوى، فنقول: ليس في الآية تعرّض لتفصيل من يجب إنذاره بالإفتاء، ومن يجب إنذاره بالإخبار، وإطلاقها مسوق لبيان حكم آخر، وهو وجوب الإنذار عليهم، ووجوب الحذر على المنذرين. وأمّا وظيفة المنذرين في الحذر وإن حذر بعضهم بالإخبار وبعضهم بالفتاوى، فليست الآية مسوقة له.

وإن قلنا باختصاصها بالفتوى، فنقول: إنّ الظاهر من جعل الإنذار بالفتوى غاية للتفقّه أو النفر، عجز المنذرين عن التفقّه ولو بالرجوع إلى أخبار المنذرين، فيختصّ بالعاجز عن الاجتهاد.

اللّهمّ إلاّ أن يقول: حصول الغاية بالإفتاء مبنيّ على عجز أغلب القوم عن الاجتهاد، ولكن لا يجوز أن يختصّ القوم بالعاجزين لأجل هذه الغلبة؛ لأنّ العامّ الأُصوليّ لا يحمل على بعض أفراده بمجرّد الغلبة، مع ما تقدّم منّا في مسألة حجّيّة خبر الواحد من عدم دلالة الآية على حجّيّة الإنذار الّذي لا يفيد العلم للمنذرين، سواء كان بطريق الإخبار أم بطريق الإفتاء، وذلك للأخبار المعتبرة المستفيضة التي وقع الاستشهاد فيها بالآية على وجو تحصيل المعرفة بإمام الزمان ـ عليه السلام ـ لمن بعد عن بلد الإمام، فراجع ما ذكرنا هناك، أو باب ما يجب على الناس عند مضيّ الإمام

١ـ انظر: الكافي، ج١، ص٢١٠، «باب أنّ أهل الذكر الّذين أمر اللّه الخلق بسؤالهم هم الأئمّة ـ عليهم السلام ـ» من كتاب الحجّة.

٢ـ التوبة/١٢٢.

من أُصول الكافي[1-2].

تقليد الميّت

ومن جملة الشرائط حياة المجتهد، فلا يجوز تقليد الميّت على المعروف بين أصحابنا، بل في كلام جماعة دعوى الاتّفاق أو الإجماع عليه... ويدلّ على المنع مضافاً إلى ما ذكر، أصالة عدم الحجّيّة؛ لعدم شمول ما دلّ على جواز التقليد والرجوع إلى العلماء لما نحن فيه. أمّا الإجماع فواضح الاختصاص، ونحوه آية السؤال والنفر[3]، فإنّ الموجود فيهما الأمر بالرجوع إلى العلماء عموماً وخصوصاً[4].

[انظر: سورة النحل، آية ٤٣، في حجّيّة خبر الواحد؛ وفي تقليد الميّت؛ وسورة التوبة، آية ١٢٢، في تقليد الأعلم؛ وفي حكم التقليد؛ وفي الشبهة الحكميّة؛ وسورة الحجرات، آية ٦، في العمل بالعامّ قبل الفحص؛ وفي حجّيّة إجماع المنقول بخبر الواحد؛ وبحوث حول القرآن وعلومه، حول حكم العمل بظواهر الكتاب.]

وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ

الأنبياء/١٦.

[انظر: سورة الحجّ، آية ٣٠، في حكم الغناء.]

١ـ الكافي، ج١، ص٣٧٨، باب «مايجب على الناس عند مضيّ الامام» من كتاب الحجّة.

٢ـ رسالة في الاجتهاد والتقليد (مجموعة رسائل)، ص٥٣.

٣ـ التوبة/١٢٢.

٤ـ رسالة في الاجتهاد والتقليد (مجموعة رسائل)، ص٥٨.

لَوْ أَرَدْنَا أَن نَّتَّخِذَ لَهْوًا لَّاتَّخَذْنَاهُ مِن لَّدُنَّا إِن كُنَّا فَاعِلِينَ

الأنبياء/١٧.

حرمة اللّهو

والأخبار الظاهرة في حرمة اللّهو كثيرة جداً... .

وقوله ـ عليه السلام ـ في ردّ من زعم أنّ النبيّ ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ رخّص في أن يقال: جئناكم جئناكم، إلى آخر «كذبوا أنّ اللّهَ يقول: ﴿لَوْ أَرَدْنَا أَن نَّتَّخِذَ لَهْواً لاتَّخَذْنَاهُ مِن لَّدُنَّا﴾ ـ إلى آخر الآيتين ـ»[1]... .

واعلم: أنّ هنا عنوانين آخرين: اللّعب واللّهو.

أمّا اللّعب: فقد عرفت أنّ ظاهر بعض ترادفهما، ولكن مقتضى تعاطفهما في غير موضع من الكتاب العزيز تغايرهما. ولعلّهما من قبيل الفقير والمسكين إذا اجتمعا افترقا، وإذا افترقا اجتمعا، ولعلّ اللعب يشمل مثل حركات الأطفال غير المنبعثة عن القوى الشهويّة، واللّهو ما تلتذّ به النفس، وينبعث عن القوى الشهويّة.

وقد ذكر غير واحد أنّ قوله تعالى: ﴿أَنَّمَا الْحَيوةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ﴾ الآية[2] بيان ملاذّ الدنيا على ترتيب تدرّجه في العمر، وقد جعلوا لكلّ واحد منها ثمان سنين، وكيف كان، فلم أجد من أفتى بحرمة اللّعب، عدا الحلّيّ[3] على ما عرفت من كلامه، ولعلّه يريد اللّهو، وإلاّ فالأقوى الكراهة.

وأمّا اللّغو: فإن جعل مرادف اللّهو ـ كما يظهر من بعض الأخبار ـ كان في

١ـ الوسائل، ج١٢، ص٢٢٨، الباب ٩٩ من أبواب مايكتسب به، ح ١٥.

٢ـ الحديد/٢٠.

٣ـ السرائر، ج٢، ص٢١٥ ـ ٢٢٢.

حكمه، ففي رواية محمّد بن أبي عبّاد المتقدّمة عن أبي الحسن الرضا ـ عليه السلام ـ: «إنّ السماع في حيز اللّهو والباطل، أما سمعت قول الله تعالى: ﴿وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَاماً﴾[1]» [2] ـ [3].

[انظر: سورة الحجّ، آية ٣٠، في حكم الغناء.]

بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمُ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ

الأنبياء/١٨.

[انظر: سورة الحجّ، آية ٣٠، في حكم الغناء.]

يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى وَهُم مِّنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ

الأنبياء/٢٨.

[انظر: سورة الجنّ، آية ٢٣، في طرق إثبات كون المعصية كبيرة.]

قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِن كَانُوا يَنطِقُونَ

الانبياء/٦٣.

حكم التورية

وممّا يدلّ على سلب الكذب عن التورية ما روي في الاحتجاج أنّه سئل الصادق ـ عليه السلام ـ عن قوله الله عزّ وجلّ ـ في قصّة إبراهيم ـ على نبيّنا وآله وعليه

١ـ الفرقان/٧٢.

٢ـ الوسائل، ج١٢، ص٢٣٩، الباب ٩٩ من أبواب مايكتسب به، ح ١٩، مع اختلاف في التعبير.

٣ـ المكاسب المحرّمة، ص٥٤.

السلام ـ: ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنطِقُونَ﴾ قال ـ عليه السلام ـ: «ما فعله كبيرهم، وما كذب إبراهيم»، قيل وكيف ذلك؟ فقال ـ عليه السلام ـ: «إنّما قال إبراهيم: إن كانوا ينطقون، أي إن نطقوا فكبيرهم فعل، وإن لم ينطقوا فلم يفعل كبيرهم شيئاً، فما نطقوا وما كذب إبراهيم» وسئل عن قوله تعالى: ﴿أَيَّتُهَا الْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ﴾[1]، قال ـ عليه السلام ـ: «إنّهم سرقوا يوسف من أبيه، ألاترى أنّهم قالوا: ﴿نَفْقِدُ صُوَاعَ الْمَلِكِ﴾[2]؟ ولم يقولوا: سرقتم صواع الملك». وسئل عن قول اللّه عزّ وجلّ ـ حكاية عن إبراهيم ـ عليه السلام ـ ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾[3]، قال ـ عليه السلام ـ: «ما كان إبراهيم سقيماً وما كذب إنّما عنى سقيماً في دينه أي مرتاداً»[4] ـ[5].

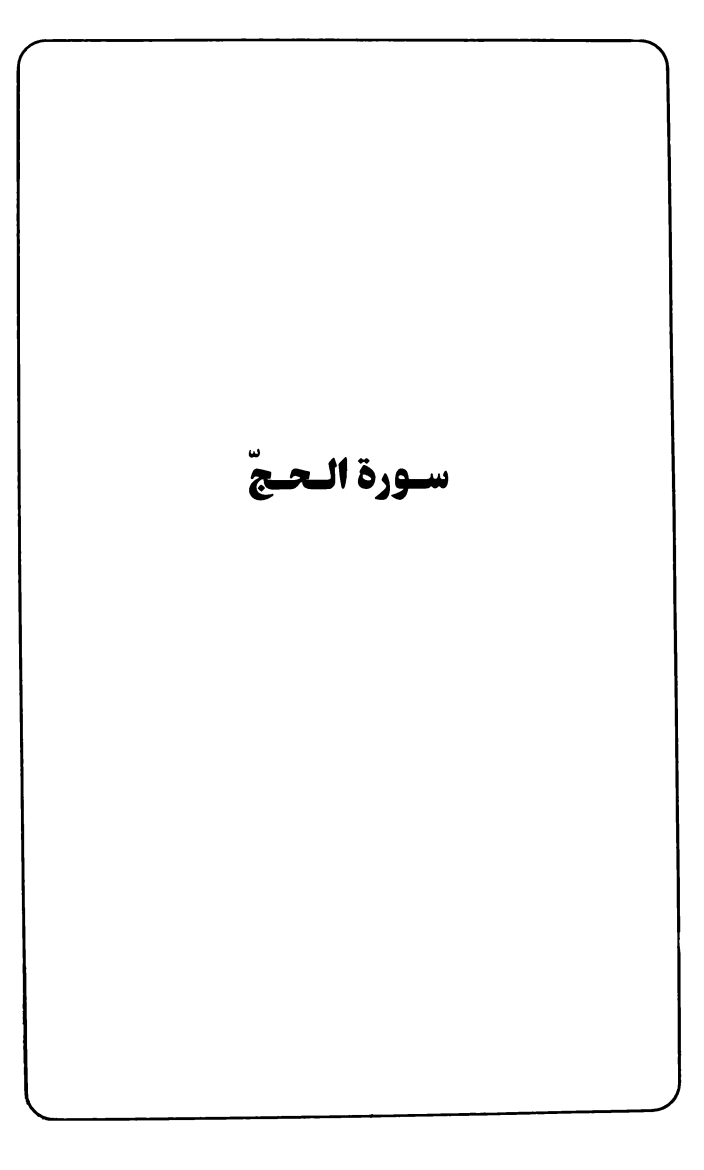
١ـ يوسف/٧٠.

٢ـ يوسف/٧٢.

٣ـ الصافّات/٨٩.

٤ـ الاحتجاج، ج٢، ص١٠٤.

٥ـ المكاسب المحرّمة، ص٥١.



سـورة الـحـجّ

وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ

الحج/٣٠.

حكم الغناء

الثالثة عشر: الغناء لا خلاف في حرمته في الجملة، والأخبار بها مستفيضة، وادّعي في الإيضاح[١] تواترها.

منها: ما ورد مستفيضاً في تفسير «قول الزور»، في قوله تعالى: **﴿وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾**، ففي صحيحة الشحّام[٢]، ومرسلة إبن أبي عمير[٣] وموثّقة أبي بصير المرويّات عن الكافي[٤] ورواية عبد الأعلى المحكيّة عن معاني الأخبار[٥] وحسنة هشام المحكيّة عن تفسير القمّي[٦] -رحمه الله-، تفسير **﴿قَوْلَ الزُّورِ﴾** بالغناء.

ومنها: ما ورد مستفيضاً في تفسير: **﴿لَهْوَ الْحَدِيثِ﴾**[٧]، كما في صحيحة

١- الايضاح، ج١، ص٤٠٤.
٢- الوسائل، ج١٢، ص٢٢٥، الباب ٩٩ من أبواب مايكتسب به، ح ٢.
٣- الوسائل، ج١٢، ص٢٢٧، الباب ٩٩ من أبواب مايكتسب به، ح ٨.
٤- الكافي، ج٦، ص٤٣١، باب «الغناء» من كتاب الأشربة، ح ١.
٥- معاني الأخبار، ص٣٤٩؛ وعنه في الوسائل، ج١٢، ص٢٢٩، الباب ٩٩ من أبواب مايكتسب به، ح ٢٠.
٦- انظر: تفسير القمّي، ج٢، ص٨٤؛ الوسائل، ج١٢، ص٢٣٠، الباب ٩٩ من أبواب مايكتسب به، ح ٢٦.
٧- لقمان/٦.

ابن مسلم[١] ورواية مهران بن محمّد[٢] ورواية الوشّا[٣] ورواية الحسن بن هارون[٤] ورواية عبد الأعلى السابقة[٥].

ومنها: ما ورد في تفسير «الزور» في قوله تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ لَايَشْهَدُونَ الزُّورَ**﴾[٦]، كما في صحيحة ابن مسلم عن أبي عبدالله ـ عليه السلام ـ تارة بلا واسطة[٧]، وأُخرى بواسطة أبي الصباح الكناني[٨].

وقد يخدش في الاستدلال بهذه الروايات بظهور الطائفة الأُولى، بل الثانية في أنّ الغناء من مقولة الكلام، لتفسير «قول الزور» به.

ويؤيّده، ما في بعض الأخبار، من أنّ من قول الزور أن يقول للّذي يغنّي أحسنت[٩]. ويشهد له قول علي بن الحسين ـ عليه السلام ـ في مرسلة الفقيه الآتية ـ في الجارية التي لها صوت: **«لابأس لو اشتريتها فذكرتك الجنّة، يعني بقرائة القرآن، والزهد والفضايل التي ليست بغناء»** [١٠]، ولو جعل التفسير من الصدوق دلّ على الاستعمال أيضاً.

وكذا ﴿**لَهْوَ الْحَدِيثِ**﴾، بناءاً على أنّه من إضافة الصفة إلى الموصوف، فيختصّ الغناء المحرّم بما كان مشتملاً على الكلام الباطل، فلاتدلّ على حرمة نفس الكيفيّة ولو لم يكن في كلام باطل.

ومنه يظهر الخدشة في الطائفة الثالثة، حيث إنّ مشاهد الزور التي مدح اللّه تعالى من لا يشهدها هي مجالس التغنّي بالأباطيل من الكلام، فالإنصاف أنّها لا تدلّ على حرمة نفس الكيفيّة، إلاّ من حيث إشعار «لهو الحديث» بكون اللّهو عن إطلاقه

١ـ الوسائل، ج١٢، ص٢٢٦، الباب ٩٩ من أبواب مايكتسب به، ح٦.
٢ـ الوسائل، ج١٢، ص٢٢٦، الباب ٩٩ من أبواب مايكتسب به، ح٧.
٣ـ الوسائل، ج١٢، ص٢٢٧، الباب ٩٩ من أبواب مايكتسب به، ح١١.
٤ـ الوسائل، ج١٢، ص٢٢٨، الباب ٩٩ من أبواب مايكتسب به، ح١٦.
٥ـ الوسائل، ج١٢، ص٢٢٩، الباب ٩٩ من أبواب مايكتسب به، ح٢٠.
٦ـ الفرقان/٧٢.
٧ـ الوسائل، ج١٢، ص٢٢٦، الباب ٩٩ من أبواب مايكتسب به، ح٥.
٨ـ الوسائل، ج١٢، ص٢٢٦، الباب ٩٩ من أبواب مايكتسب به، ح٣.
٩ـ الوسائل، ج١٢، ص٢٢٩، الباب ٩٩ من أبواب مايكتسب به، ح٢١.
١٠ـ الوسائل، ج١٢، ص٨٦، الباب ١٦ من أبواب مايكتسب به، ح٢.

مبغوضاً للّه تعالى، وكذا، «الزور» بمعنى الباطل وإن تحقّقا في كيفيّة الكلام، لا في نفسه، كما إذا تغنّي في كلام حقّ من قرآن أو دعاء أو مرثيّة، وبالجملة: فكلّ صوت يعدّ في نفسه ـ مع قطع النظر عن الكلام المتصوّت به ـ لهواً وباطلاً، فهو حرام.

وممّا يدلّ على حرمة الغناء من حيث كونه لهواً وباطلاً ولغواً: رواية عبد الأعلى ـ وفيها ابن فضّال ـ قال سألت أبا عبداللّه ـ عليه السلام ـ عن الغناء، وقلت: إنّهم يزعمون أنّ رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه وآله ـ رخّص في أن يقال جئناكم جئناكم، حيّونا حيّونا نحيّكم فقال ـ عليه السلام ـ: **«كذبوا أنّ اللّه تعالى يقول: ﴿وَمَاخَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لاعِبِينَ ۞ لَوْ أَرَدْنَآ أَنْ نَتَّخِذَ لَهْواً لَاتَّخَذْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا إِن كُنَّا فَاعِلِينَ ۞ بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمُ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ﴾**[1]، ثمّ قال ـ عليه السلام ـ: **ويل لفلان ممّا يصف! ـ رجل لم يحضر المجلس ـ ....»**، الخبر[2].

فإنّ الكلام المذكور ـ المرخّص فيه ـ بزعمهم ليس بالباطل واللّهو اللّذين يكذّب الإمام ـ عليه السلام ـ رخصة النبيّ ـ صلّى اللّه عليه وآله ـ فيه، فليس الإنكار الشديد المذكور، وجعل ما زعموا الرخصة فيه، من اللّهو والباطل، إلاّ من جهة التغنّي به.

ورواية يونس، قال سألت الخراسانيّ ـ عليه السلام ـ عن الغناء وقلت: إنّ العباسيّ زعم أنّك ترخّص في الغناء، فقال ـ عليه السلام ـ: **«كذب الزنديق، ما هكذا قلت له، وإنّما سألني عن الغناء، قلت له: إنّ رجلاً أتى أباجعفر ـ عليه السلام ـ فسأله عن الغناء فقال له: إذا ميّز اللّه بين الحقّ والباطل، فأين يكون الغناء؟ قال مع الباطل، فقال: قد حكمت»**[3].

ورواية محمّد بن أبي عبّاد ـ وكان مستهتراً [مشتهراً خ ل] بالسماع[4]، ويشرب النبيذ ـ قال: سألت الرضا ـ عليه السلام ـ عن السماع، قال: ـ عليه السلام ـ:

١ـ الأنبياء/١٦ ـ ١٨.

٢ـ الوسائل، ج١٢، ص٢٢٨، الباب ٩٩ من أبواب مايكتسب به، ح١٥، كذا موجودة في أغلب النسخ ولكنّ الظاهر زيادتها، حيث إنّ الحديث مذكور بتمامه.

٣ـ الوسائل، ج١٢، ص٢٢٧، الباب ٩٩ من أبواب مايكتسب به، ح١٣ .

٤ـ الاستهتار كثرة ارتكاب مالايليق، والمراد بالسماع سماع الأغانيّ والألحان وماأشبه ذلك.

ويشرب النبيذ ـ قال: سألت الرضا ـ عليه السلام ـ عن السماع، قال: ـ عليه السلام ـ: «لأهل الحجاز فيه رأي وهو في حيّز الباطل واللّهو، أما سمعت الله عزّ وجلّ يقول: ﴿وإذا مرّوا باللغو مرّوا كراماً﴾[1]»[2]ـ[3].

[انظر: سورة لقمان، آية٦، في حكم حفظ كتب الضلال.]

وَإِن يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَعَادٌ وَثَمُودُ

الحجّ/٤٢.

[انظر، سورة طه، آية ٧، في حكم نقض اليقين بالشكّ.]

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

الحجّ/٧٧.

كفّارة وطئ الأمة في الحيض

فلو وطئ أمته حائضاً تصدّق بثلاثة أمداد من طعام على ثلاثة مساكين... .

وعن الانتصار الإجماع عليه، وظاهرهم الوجوب، ولذا استدلّ عليه السيّد في الانتصار مع الإجماع، أنّ الصدقة برّ وطاعة، فهي داخلة تحت قوله تعالى: ﴿افعلوا الخير﴾، وأمره بالطاعة فيما لا يحصى، وظاهر الأمر الإيجابيّ يقضي بوجوب هذه الصدقة، وإنّما خرج ما خرج عن هذه الظواهر بدليل، ولا دليل على الخروج هنا، انتهى[4].

وهذا الدليل وإن كان كما ترى، إلاّ أنّه يكشف عن أنّ معقد إجماعه هو

١ـ الفرقان/٧٢.

٢ـ الوسائل، ج١٢، ص٢٢٩، الباب ٩٩ من أبواب مايكتسب به، ح ١٩.

٣ـ المكاسب المحرّمة، ص٣٦؛ طبعة المؤتمر، ج١، ص٢٨٥.

٤ـ الانتصار، ص٣٣.

الوجوب ولم نعثر له على مستند[1].

[انظر: بحوث حول القرآن وعلومه، حول الخطابات الواردة في الشريعة؛ وسورة المدّثّر، آية ٣، في دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر.]

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ

الحج/٧٨.

هل تبطل العبادة بمخالفة التقيّة

الثالث: إنّه لو خالف التقيّة في محلّ وجوبها، فقد أطلق بعض بطلان العمل المتروك فيه.

والتحقيق: أنّ نفس ترك التقيّة في جزء العمل أو في شرطه أو في مانعه لا يوجب بنفسه إلاّ استحقاق العقاب على تركها، فإن لزم من ذلك ما يوجب بمقتضى القواعد بطلان الفعل بطل، وإلاّ فلا.

فمن مواقع البطلان: السجود على التربة الحسينيّة مع اقتضاء التقيّة تركه، فإنّ السجود يقع منهيّاً عنه فيفسد، فيفسد الصلاة.

ومن مواضع عدم البطلان: ترك التكفير في الصلاة؛ فإنّه ـ وإن حرم ـ لا يوجب البطلان، لأنّ وجوبه من جهة التقيّة لا يوجب كونه معتبراً في الصلاة لتبطل بتركه.

وتوهّم: أنّ الشارع أمر بالعمل على وجه التقيّة، مدفوع: بأنّ تعلّق الأمر بذلك العمل المقيّد ليس من حيث كونه مقيّداً بتلك الوجه، بل من حيث نفس الفعل الخارجيّ الّذي هو قيد اعتباريّ للعمل، لا قيد شرعيّ.

وتوضيحه: أنّ المأمور به ليس هو الوضوء المشتمل على غسل الرجلين، بل نفس

١- كتاب الطهارة، ص٢٣٧.

غسل الرجلين الواقع في الوضوء، وتقييد الوضوء باشتماله على غسل الرجلين ممّا لم يعتبره الشارع في مقام الأمر، فهو نظير تحريم الصلاة المشتملة على محرّم خارجيّ لا دخل له في الصلاة.

فإن قلت: إذا كان إيجاب الشيء للتقيّة لا يجعله معتبراً في العبادة حال التقيّة، لزم الحكم بصحّة وضوء من ترك المسح على الخفّين؛ لأنّ المفروض أنّ الأمر بمسح الخفّين للتقيّة لا يجعله جزءاً، فتركه لا يقدح في صحّة الوضوء، مع أنّ الظاهر عدم الخلاف في بطلان الوضوء.

قلت: ليس الحكم بالبطلان من جهة ترك ما وجب بالتقيّة، بل لأنّ المسح على الخفّين متضمّن لأصل المسح الواجب في الوضوء، مع إلغاء قيد مماسيّة الماسح للممسوح ـ كما في المسج على الجبيرة الكائنة في موضع الغسل أو المسح، وكما في المسح على الخفّين لأجل البرد المانع من نزعها ـ فالتقيّة إنّما أوجبت إلغاء قيد المباشرة. وأمّا صورة المسح ولو مع الحائل فواجبة واقعاً، لامن حيث التقيّة، فالإخلال بها يوجب بطلان الوضوء بنقص جزء منه.

وممّا يدلّ على انحلال المسح إلى ما ذكرنا من الصورة وقيد المباشرة قول الإمام ـ عليه السلام ـ لعبد الأعلى مولى آل سام ـ [لمّا] سأله عن كيفيّة مسح من جعل على إصبعه مرارة ـ: **«إنّ هذا وشبهه يعرف من كتاب الله، وهو قوله تعالى: ﴿مَاجَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾. ثمّ قال: إمسح عليه»**[1].

فإنّ معرفة وجوب المسح على المرارة الحائلة بين الماسح والممسوح من آية نفي الحرج، لا يستقيم إلاّ بأن يقال: إنّ المسح الواجب في الوضوء ينحلّ إلى صورة المسح ومباشرة الماسح للممسوح، ولمّا سقط قيد المباشرة لنفي الحرج، تعيّن المسح من دون مباشرة، وهو المسح على الحائل، وكذلك فيما نحن فيه سقط قيد المباشرة ولا يسقط صورة المسح عن الوجوب.

١ـ الوسائل، ج١، ص٣٢٧ الباب ٣٩ من أبواب الوضوء، ح٥.

وكذلك الكلام في غسل الرجلين للتقيّة، فإنّ التقيّة إنّما أوجبت سقوط الخصوصية المائزة بين الغسل والمسح، وأمّا إيصال الرطوبة إلى الممسوح فهو واجب لا من حيث التقيّة، فإذا أحلّ به المكلّف فقد ترك جزءاً من الوضوء، فبطلان الوضوء من حيث ترك ما وجب لا لأجل التقيّة، لا ترك ما وجب للتقيّة[1].

صفات القاضي

وأمّا مع الإضطرار ـ وفسّروه: بعدم التمكّن من أخذ الحقّ إلاّ بالترافع إلى الجائر ـ فالمشهور الجواز، بل عن الرياض[2] استظهار الوفاق عن بعض؛ لأدلّة نفي الحرج والضرر[3]، وربّما يعارضان بإطلاقات أدلّة المنع[4]، وحرمة المعاونة على الإثم والعدوان[5].

وربّما يرجّح أدلّة الحرج بكونها أقوى، مضافاً إلى أصالة البراءة.

وفي المعارضة، والجواب نظر، أمّا في المعارضة فأوّلاً: بانصراف أدلّة المنع إلى حال الاختيار، كما صرّح به في رواية أبي بصير[6]، وأمّا حرمة المعاونة فهي فرع تحقّقها المنوع فيما نحن فيه.

وثانياً: بأنّ أدلّة نفي الحرج والضرر حاكمة على تلك العمومات، وغيرها من العمومات المثبتة بعمومها للتكليف في موارد الحرج.

وأمّا في الجواب بكون أدلّة الحرج أقوى، فبمنع ذلك، كيف؟! وحرمة المعاونة ثابتة بالعقل والنقل، فلا وجه للتقديم غير ما ذكرنا من الحكومة.

وأمّا التأييد بأصالة البراءة، ففيه: أنّ الاستصحاب، قد يقتضي الحرمة كما فيما إذا

١ـ رسالة في التقيّة (المكاسب)، ص٣٢٤ طبعة المؤتمر، ص٩٦.
٢ـ رياض المسائل، ج٢، ص٣٨٨.
٣ـ الوسائل، ج١٧، ص٣٤٠، الباب ١٢ من أبواب إحياء الموات.
٤ـ الوسائل، ج١٨، ص٢، الباب الأوّل من أبواب صفات القاضي.
٥ـ المائدة/٢.
٦ـ الوسائل، ج١٨، ص٣، الباب الأوّل من أبواب صفات القاضي، ح ٢.

كان مسبوقاً بعدم الانحصار، فتأمّل.

فالعمدة ما ذكرنا، من دعوى الانصراف في إطلاقات المنع وحكومة أدلّة الحرج، لكن تحقّق الحرج في جميع الموارد لا يخلو عن تأمّل[1].

مسح الرجلين

وكيف كان، فلا يصحّ المسح على الحائل ولا يعدّ جزءاً من الوضوء، إلاّ إذا كان للتقيّة من المخالفين؛ فإنّه يصحّ حينئذ، بلا خلاف فيه في الجملة، للحرج بتركه، فيسقط اعتبار مماسّة الماسح للبشرة لقوله تعالى: **﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾**؛ فيمسح عليه كما نطق به رواية عبد الأعلى المتقدّمة في وضع المرارة على الرجل[2].

هذا، مضافاً إلى الأخبار الخاصّة[3]ـ[4].

الماء المحقون

«وأمّا المحقون» وهو المحبوس وإن سال لعارض «فما كان منه دون الكرّ» وزناً ومساحة «ينجس[5] بملاقاة النجاسة» والمتنجّس على المشهور... .

ولنذكر منها ما اتّضح دلالته بحيث يستهجن تأويله... .

وصحيحة ابن مسكان عن أبي بصير عن أبي عبدالله ـ عليه السلام ـ: «عن الرجل الجنب يجعل الركوة أو التَوْر فيدخل إصبعه فيه؟ قال: **إن كانت قذرة فاهرقه، وإن كان لم يصبها قذر فليغتسل منه؛ هذا ممّا قال الله عزّ وجلّ: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾**»[6].

هذا ما حضرني من الصحاح. وأمّا غيرها فأكثر من أن يحصى، وسيجيء

١ـ القضاء والشهادات، ص٦٣.
٢ـ الوسائل، ج١، ص٣٢٧، الباب ٣٩ من أبواب الوضوء، ح٥.
٣ـ الوسائل، ج١، ص٣٢٥، الباب ٣٩ من أبواب الوضوء.
٤ـ كتاب الطّهارة، ص١٢٨.
٥ـ في الشرائع: فإنّه ينجس.
٦ـ الوسائل، ج١، ص١١٥، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، ح١١.

بعضها في معارضة أخبار عدم الانفعال التي استدلّ بها للعمّانيّ والمحدّث الكاشانيّ والشيخ المحدّث الفتونيّ.

فقد استدلّ لهم ـ مضافاً إلى الأصل وعموم الرواية المشهورة: «**خلق الله الماء طهوراً لا ينجّسه شيء إلاّ ما غيّر...إلخ**»[١] ـ بأخبار كثيرة ظاهرة في عدم الانفعال.

منها: حسنة محمّد بن ميسر: «سأل أبا عبدالله ـ عليه السلام ـ عن الرجل الجنب ينتهي إلى الماء القليل في الطريق يريد أن يغتسل منه وليس معه إناء يغترف به ويداه قذرتان؟ قال: **يضع يده ويتوضأ ويغتسل، هذا ممّا قال الله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾**»[٢].

وفيه: أنّ الاصطلاح الشرعي غير ثابت في لفظ «القليل» فغاية الأمر كونه من الأخبار المطلقة القابلة للتقييد بالكرّ؛ مع إمكان دعوى ذلك في لفظ «القذر» كما قيل[٣]. ويؤيّد أنّ إدخال اليدين قبل غسلهما ولو لم تكونا نجستين مورد توهّم المنع، كما يستفاد من الأخبار الآتية؛ والاستشهاد بآية نفي الحرج لا ينافي ذلك، كما في صحيحة أبي بصير المتقدّمة[٤].

الكلام في الشروط

إذا ثبت جزئيّة شيء أو شرطيّته في الجملة، فهل يقتضي الأصل جزئيّته وشرطيّته المطلقتين حتّى إذا تعذّر سقط التكليف بالكلّ أو المشروط أو اختصاص اعتبارهما بحال التمكّن، فلو تعذّر لم يسقط التكليف؟ وجهان بل قولان... .

وأمّا الكلام في الشروط فنقول: إنّ الأصل فيها ما مرّ في الإجزاء من كون دليل الشرط، إذا لم يكن فيه إطلاق ـ ـ ـام بصورة التعذّر وكان لدليل المشروط إطلاق،

١ـ الوسائل، ج١، ص١٠١، الباب الأوّل من أبواب الماء المطلق، ح٩.

٢ـ الوسائل، ج١، ص١١٣، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، ح٥.

٣ـ قاله في الحدائق، ج١، ص٢٩٩، واستبعده.

٤ـ كتاب الطهارة، ص٩؛ طبعة المؤتمر، ج١، ص١٠٧.

فاللاّزم الاقتصار في التقييد على صورة التمكّن من الشرط... .

ويمكن أن يستدلّ على عدم سقوط المشروط بتعذّر شرطه برواية عبد الأعلى مولى آل سام، قال:

«قلت لأبي عبدالله ـ عليه السلام ـ: عثرت فانقطع ظفري فجعلت على إصبعي مرارة، فكيف أصنع بالوضوء؟ قال: **يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله عزّ وجلّ: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾، امسح عليه»**[1].

فإنّ معرفة حكم المسألة، أعني المسح على المرارة من آية نفي الحرج، متوقّفة على كون تعسّر الشرط غير موجب لسقوط المشروط، بأن يكون المنفي بسبب الحرج مباشرة اليد الماسحة للرجل الممسوحة، ولا ينتفي بانتفائه أصل المسح المستفاد وجوبه من آية الوضوء[2]، إذ لو كان سقوط المعسور، وهي المباشرة، موجباً لسقوط أصل المسح، لم يمكن معرفة وجوب المسح على المرارة من مجرّد نفي الحرج؛ لأنّ نفي الحرج حينئذ يدلّ على سقوط المسح في هذا الوضوء رأساً، فيحتاج وجوب المسح على المرارة إلى دليل خاص[3].

حجيّة مطلق الظنّ

ثمّ إنّ هذا كلّه، مع كون المسألة في نفسها ممّا يمكن فيه الاحتياط ولو بتكرار العمل في العبادات. أمّا مع عدم إمكان الاحتياط ـ كما لو دار المال بين صغيرين يحتاج كلّ واحد منهما إلى صرفه عليه في الحال، وكما في المرافعات ـ فلا مناص عن العمل بالظنّ.

وقد يورد على إبطال الاحتياط بلزوم الحرج بوجوه لا بأس بالإشارة إلى بعضها:

١ـ الكافي، ج٣، ص٣٣، باب «الجبائر والقروح والجراحات» من كتاب الطهارة، ح٤؛ التهذيب، ج١، ص٣٦٣، الباب ١٦ من كتاب الطهارة، ح٢٨.

٢ـ المائدة/٦.

٣ـ فرائد الأصول، ص٤٩٦ ـ ٥٠١؛ الطبعة الحجريّة، ص٢٩٣.

منها: النقض بما لو أدّى اجتهاد المجتهد وعمله بالظنّ إلى فتوى يوجب الحرج، كوجوب الترتيب بين الحاضرة والفائتة لمن عليه فوائت كثيرة، أو وجوب الغسل على مريض أجنب متعمّداً وإن أصابه من المرض ما أصابه، كما هو قول بعض أصحابنا. وكذا لو فرضنا أداء ظنّ المجتهد إلى وجوب أُمور كثيرة يحصل العسر لمراعاتها. وبالجملة، فلزوم الحرج من العمل بالقواعد لا يوجب الإعراض عنها. وفيما نحن فيه إذا اقتضى القاعدة رعاية الاحتياط لم يرفع اليد عنها، للزوم العسر.

والجواب: أنّ ما ذكر في غاية الفساد.

لأنّ مرجعه إن كان إلى منع نهوض أدلّة نفي الحرج للحكومة على مقتضيات القواعد والعمومات وتخصيصها بغير صورة لزوم الحرج، فينبغي أن ينقل الكلام في منع ثبوت قاعدة الحرج. ولا يخفى أنّ منعه في غاية السقوط، لدلالة الأخبار المتواترة معنى عليه، مضافاً إلى دلالة ظاهر الكتاب.

والحاصل: أنّ قاعدة نفي الحرج ممّا ثبتت بالأدلّة الثلاثة، بل الأربعة في مثل المقام، لاستقلال العقل بقبح التكليف بما يوجب اختلال نظام أمر المكلّف، نعم هي في غير ما يوجب الاختلال قاعدة ظنّيّة تقبل الخروج عنها بالأدلّة الخاصّة المحكمة وإن لم تكن قطعيّة.

وأمّا القواعد والعمومات المثبتة للتكليف فلا إشكال؛ بل لا خلاف في حكومة أدلّة نفي الحرج عليها، فليس الوجه في التقديم كون النسبة بينهما عموماً من وجه، فيرجع إلى أصالة البرائة كما قيل، أو إلى المرجّحات الخارجيّة المعاضدة لقاعدة نفي الحرج، كما زعم، بل لأنّ أدلّة نفي العسر بمدلولها اللّفظي حاكمة على العمومات المثبتة للتكليف، فهي بالذات مقدّمة عليها. وهذا هو السرّ في عدم ملاحظة الفقهاء المرجّح الخارجيّ، بل يقدّمونها من غير مرجّح خارجيّ.

نعم، جعل بعض متأخّري المتأخّرين عمل الفقهاء بها في الموارد من المرجّحات لتلك القاعدة، زعماً منه أنّ عملهم لمرجّح توقيفيّ اطّلعوا عليه واختفى علينا. ولم يشعر أنّ وجه التقديم كونها حاكمة علي العمومات.

وممّا يوضح ما ذكرنا ـ ويدعو إلى التأمّل في وجه التقديم المذكور في محلّه، ويوجب الإعراض عمّا زعمه غير واحد من وقوع التعارض بينها وبين سائر العمومات، فيجب الرجوع إلى الأُصول أو المرجّحات ـ هو ما رواه عبد الأعلى مولى آل سام، في: من عثر، فانقطع ظفره، فجعل عليه مرارة، فكيف يصنع بالوضوء؟ فقال ـ عليه السلام ـ: **«يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ إمسح عليه»**[١].

فإنّ في إحالة الإمام ـ عليه السلام ـ لحكم هذه الواقعة إلى عموم نفي الحرج ـ وبيان أنّه ينبغي أن يعلم منه أنّ الحكم في هذه الواقعة المسح فوق المرارة، مع معارضة العموم المذكور بالعمومات الموجبة للمسح على البشرة ـ دلالة واضحة على حكومة عمومات نفي الحرج بأنفسها على العمومات المثبتة للتكاليف من غير حاجة إلى ملاحظة تعارض وترجيح في البين، فافهم.

وإن كان مرجع ما ذكره إلى أنّ التزام العسر إذا دلّ عليه الدليل لا بأس به، كما في ما ذكر من المثال والفرض.

ففيه: ما عرفت، من أنّه لا يخصّص تلك العمومات إلاّ ما يكون أخصّ منها معاضداً بما يوجب قوّتها على تلك العمومات الكثيرة الواردة في الكتاب والسنّة. والمفروض، أنّه ليس في المقام إلاّ قاعدة الاحتياط التي قد رفع اليد عنها لأجل العسر في موارد كثيرة: مثل الشبهة الغير المحصورة، وما لو علم أنّ عليه فوائت لا يحصى عددها، وغير ذلك؛ بل أدلّة نفي العسر بالنسبة إلى قاعدة الاحتياط من قبيل الدليل بالنسبة إلى الأصل، فتقديمها عليها أوضح من تقديمها على العمومات الاجتهاديّة.

وأمّا ما ذكره ـ من فرض أداء ظنّ المجتهد إلى وجوب بعض ما يوجب العسر، كالترتيب في الفوائت أو العمل في المثالين ـ فظهر ممّا ذكرنا، من أنّ قاعدة نفي العسر في غير مورد الانحلال قابلة للتخصيص.

١ـ الكافي، ج٣، ص٣٣، باب «الجبائر والقروح والجراحات» من كتاب الطهارة، ح ٤.

وأمّا ماذكره من فرض أداء ظنّ المجتهد إلى وجوب أُمور يلزم من فعلها الحرج.

فيرد عليه:

أوّلاً: منع إمكانه؛ لأنّا علمنا بأدلّة نفي الحرج أنّ الواجبات الشرعيّة في الواقع ليست بحيث يوجب العسر على المكلّف، ومع هذا العلم الإجماليّ يمتنع الظنّ التفصيليّ بوجوب أُمور في الشريعة يوجب ارتكابها العسر، على ما مرّ نظيره في الإيراد على دفع الرجوع إلى البرائة.

وثانياً: سلّمنا إمكان ذلك، إمّا لكون الظنون الحاصلة في المسائل الفرعيّة كلّها أو بعضها ظنوناً نوعيّة لا تنافي العلم الإجماليّ بمخالفة البعض للواقع، أو بناءاً على أنّ المستفاد من أدلّة نفي العسر ليس هو القطع ولا الظنّ الشخصيّ بانتفاء العسر، بل غايته الظنّ النوعيّ الحاصل من العمومات بذلك، فلاينافي الظنّ الشخصيّ التفصيليّ في المسائل الفرعيّة على الخلاف.

وإمّا بناءاً على ما ربّما يدّعى من عدم التنافي بين الظنون التفصيليّة الشخصيّة والعلم الإجماليّ بخلافها، كما في الظنّ الحاصل من الغلبة مع العلم الإجماليّ بوجود الفرد النادر على الخلاف، ولكن نمنع وقوع ذلك، لأنّ الظنون الحاصلة للمجتهد، بناءاً على مذهب الإماميّة من عدم اعتبار الظنّ القياسيّ وأشباهه، والأولويّة الاعتباريّة ونظائرها، ومن المعلوم للمتتبّع فيها أنّ مؤدّياتها لا تفضي إلى الحرج، لكثرة ما يخالف الاحتياط فيها، كما لا يخفى على من لاحظها وسبرها سبراً إجماليّاً.

وثالثاً: سلّمنا إمكانه ووقوعه، لكنّ العمل بتلك الظنون لا يؤدّي إلى اختلال النظام، حتّى لا يمكن إخراجها من عمومات نفي العسر، فنعمل بها في مقابلة عمومات نفي العسر ونخصّصها بها، لما عرفت من قبولها التخصيص في غير مورد الاختلال. وليس في هذا كرّ على ما فرّ منه، حيث أنّا عملنا بالظنّ فراراً عن لزوم العسر، فإذا أدّى إليه فلا وجه للعمل بها؛ لأنّ العسر اللاّزم على تقدير طرح العمل بالظنّ كان بالغاً حدّ اختلال النظام من جهة لزوم مراعاة الاحتمالات الموهومة والمشكوكة.

وأمّا الظنون المطابقة لمقتضى الاحتياط، فلا بدّ من العمل بها، سواء عملنا بالظنّ أم عملنا بالاحتياط. وحينئذ، ليس العسر اللاّزم من العمل بالظنون الاجتهاديّة في فرض المعترض من جهة العمل بالظنّ، بل من جهة مطابقته لمقتضى الاحتياط، فلو عمل بالاحتياط وجب عليه أن يضيف إلى تلك الظنون الاحتمالات الموهومة والمشكوكة المطابقة للاحتياط.

ومنها: أنّه يقع التعارض بين الأدلّة الدالّة على حرمة العمل بالظنّ والعمومات النافية للحرج. والأوّل أكثر، فيبقى أصالة الاحتياط مع العلم الإجماليّ بالتكاليف الكثيرة سليمة عن المزاحم.

وفيه: ما لا يخفى، لما عرفت في تأسيس الأصل، من أنّ العمل بالظنّ ليس فيه إذا لم يكن بقصد التشريع والالتزام شرعاً بمؤدّاه حرمة ذاتيّة. وإنّما يحرم إذا أدّى إلى مخالفة الواقع من وجوب أو تحريم، فالنافي للعمل بالظنّ فيما نحن فيه ليس، إلاّ قاعدة الاحتياط الآمرة بإحراز الاحتمالات الموهومة وترك العمل بالظنون المقابلة لتلك الاحتمالات، وقد فرضنا أنّ قاعدة الاحتياط ساقطة بأدلّة نفي العسر.

ثمّ: لو فرضنا ثبوت الحرمة الذاتيّة للعمل بالظنّ ولو لم يكن على جهة التشريع، لكن عرفت سابقاً عدم معارضة عمومات نفي العسر بشيء من العمومات المثبتة للتكليف المتعسّر.

ومنها: أنّ الأدلّة النافية للعسر إنّما تنفي وجوده في الشريعة بحسب أصل الشرع أوّلاً وبالذات، فلا تنافي وقوعه بسبب عارض لا يسند إلى الشارع؛ ولذا لو نذر المكلّف أُموراً عسرة، كالأخذ بالاحتياط في جميع الأحكام الغير المعلومة، وكصوم الدهر، أو إحياء بعض اللّيالي، أو المشي إلى الحجّ، أو الزيارات، لم يمنع تعسّرها عن انعقاد نذرها؛ لأنّ الالتزام بها إنّما جاء من قبل المكلّف، وكذا لو آجر نفسه لعمل شاقّ لم يمنع مشقّته من صحّة الإجارة ووجوب الوفاء بها.

وحينئذ، فنقول: لا ريب أنّ وجوب الاحتياط بإتيان كلّ ما يحتمل الوجوب، وترك كلّ ما يحتمل الحرمة، إنّما هو من جهة اختفاء الأحكام الشرعيّة المسبّب عن

المكلّفين المقصّرين في محافظة الآثار الصادرة عن الشارع المبنيّة للأحكام والمميّزة للحلال عن الحرام، وهذا السبب وإن لم يكن عن فعل كلّ مكلّف، لعدم مدخليّة أكثر المكلّفين في ذلك، إلاّ أنّ التكليف بالعسر ليس قبيحاً عقليّاً حتّى يقبح أن يكلّف به من لم يكن سبباً له ويختصّ عدم قبحه بمن صار التعسّر من سوء اختياره، بل هو أمر منفيّ بالأدلّة الشرعيّة السمعيّة. وظاهرها، أنّ المنفيّ هو جعل الأحكام الشرعيّة أوّلاً وبالذات على وجه توجب العسر على المكلّف، فلا ينافي عروض التعسّر لامتثالها من جهة تقصير المقصّرين في ضبطها وحفظها عن الاختفاء، مع كون ثواب الامتثال حينئذ أكثر بمراتب.

ألاترى أنّ الاجتهاد الواجب على المكلّفين، ولو كفاية، من الأمور الشاقّة جدّاً، خصوصاً في هذه الأزمنة؛ فهل السبب فيه إلاّ تقصير المقصّرين الموجبين لاختفاء آثار الشريعة، وهل يفرّق في نفي العسر بين الوجوب الكفائيّ والعينيّ.

والجواب: عن هذا الوجه، أنّ أدلّة نفي العسر، سيّما البالغ منه حدّ اختلال النظام والإضرار بأُمور المعاش والمعاد، لا فرق فيها بين ما يكون بسبب يسند عرفاً إلى الشارع، وهو الّذي أُريد بقولهم ـ عليهم السلام ـ: **«ما غَلَبَ اللّهُ عليه فاللّه أولى بالعذر»**[1]، وبين ما يكون مسنداً إلى غيره. ووجوب صوم الدهر على ناذره إذا كان فيه مشقّة لايتحمّل عادة ممنوع. وكذا أمثالها من المشي إلى بيت اللّه جلّ ذكره، وإحياء اللّيالي، وغيرهما.

مع إمكان أن يقال: بأنّ ما ألزمه المكلّف على نفسه من المشاقّ، خارج عن العمومات، لا ما كان السبب فيه نفس المكلّف، فيفرّق بين الجنابة متعمّداً، فلا يجب الغسل مع المشقّة، وبين إجارة النفس للمشاقّ؛ لأنّ الحكم في الأوّل تأسيس من الشارع وفي الثاني إمضاء لما ألزمه المكلّف على نفسه، فتأمّل.

وأمّا الاجتهاد الواجب كفاية عند انسداد باب العلم، فمع أنّه شيء يقضي

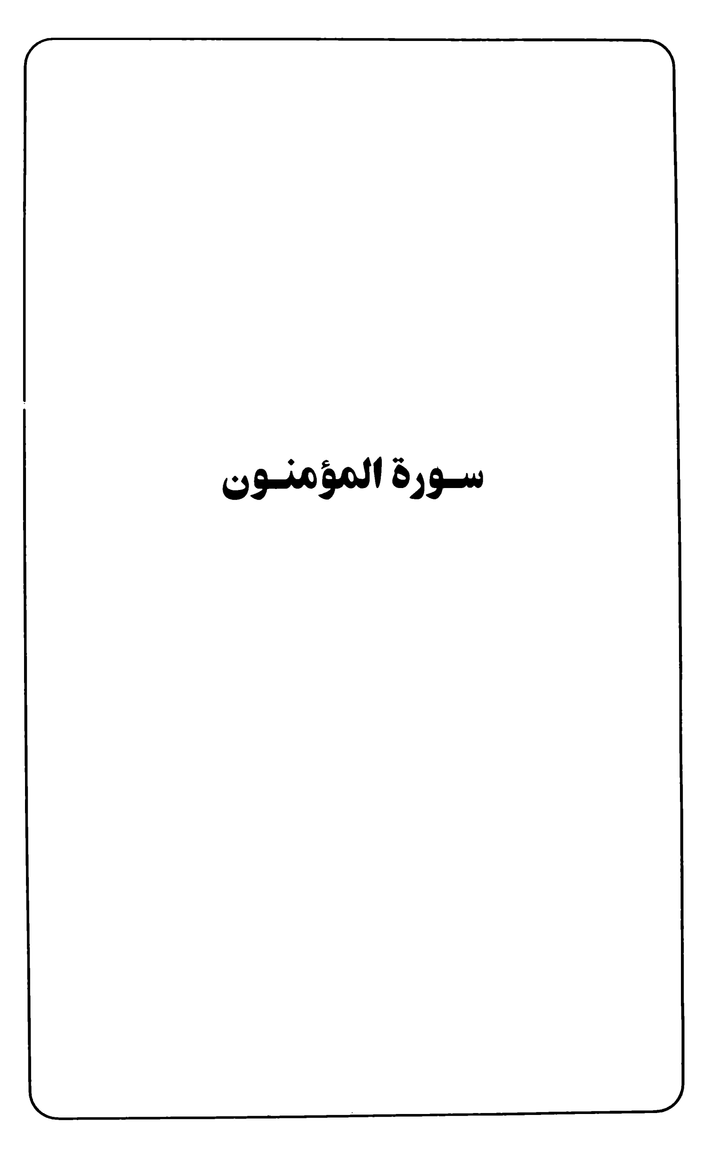
١ـ الكافي، ج٣، ص٤١٢، باب «صلاة المغمى عليه والمريض الّذي تفوته الصلاة» من كتاب الطهارة، ح١.

بوجوبه الأدلّة القطعيّة، فلا ينظر إلى تعسّره وتيسّره، فهو ليس أمراً حرجاً، خصوصاً بالنسبة إلى أهله، فإنّ مزاولة العلوم لأهلها ليس بأشقّ من أكثر المشاغل الصعبة التي يتحمّلها الناس لمعاشهم. وكيف كان فلا يقاس عليه.

وأمّا عمل العباد بالاحتياط ومراقبة ما هو أحوط الأمرين أو الأُمور في الوقائع الشخصيّة، إذا دار الأمر فيها بين الاحتياطات المتعارضة، فإنّ هذا دونه خرط القتاد؛ إذ أوقات المجتهد لا تفي بتميّز موارد الاحتياطات. ثمّ إرشاد المقلّدين إلى ترجيح بعض الاحتياطات على بعض، عند تعارضها في الموارد الشخصيّة التي تتّفق للمقلّدين، كما مثّلنا لك سابقاً بالماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر[1].

[انظر: سورة آل عمران، آية ١٠٢، حول القول بالاحتياط في الشبهة التحريميّة؛ وسورة البقرة، آية ١٨٥، حول البرائة في الشبهة الغير المحصورة؛ وسورة المائدة، آية ٦، في الجبيرة؛وحول «هل يجزي وضوء الاضطراريّ لعبادة أخرى»، وفي كيفيّة مسح الرجلين.]

١ـ فرائد الأُصول، ص١٩٦؛ الطبعة الحجريّة، ص١١٩.



ســورة المؤمنــون

﴿وَٱلَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَوٰةِ فَٰعِلُونَ﴾

المؤمنون/٤.

[انظر: سورة البقرة، آية ٢٣٢، في مفهوم الزكاة.]

﴿وَٱلَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَٰفِظُونَ﴾

المؤمنون/٥.

[انظر: سورة المعارج، آية ٢٩، في أحكام النكاح.]

﴿إِلَّا عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ﴾

المؤمنون/٦.

أحكام المصاهرة

«ولا يجوز للرجل أن يعقد على أمته» إجماعاً وللتفصيل في قوله: **﴿إِلاَّ عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾**، ومعنى عدم الجواز هنا اللّغويّة[1].

١ـ رسالة في المصاهرة (المكاسب)، ص٣٩٢.

أحكام نكاح العبد

وإن أذن «له» في ابتياعه لنفسه، أو ما ملّكه إيّاه بعد الإيقاع «فالعقد باق» أيضاً «إن قلنا بأنّ العبد لا» يصلح لأن «يملك» شيئاً ولو «بالتمليك»... «وإلاّ»... «بطل» النكاح بينهما، كما يبطل نكاح الحرّ للأمة إذا اشتراها الزوج؛ لأنّ الزوجيّة لاتجتمع مع الملك؛ للتفصيل بينهما في الآية: ﴿إلاّ على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم﴾، وفي الأخبار الدالّة على أنّ النكاح ثلاثة وجوه: نكاح بميراث، ونكاح بلا ميراث، ونكاح بملك يمين[1]، والتفصيل قاطع للشركة[2].

[انظر: سورة البقرة، آية ٢٢١؛ وسورة النساء، آية ٣، في أحكام النكاح؛ وسورة التغابن، آية ١٦، حول القول بالاحتياط في العبادات؛ وسورة المعارج، آية ٢٩، في أحكام النكاح؛ وآية ٣٠، في أحكام الفسخ.]

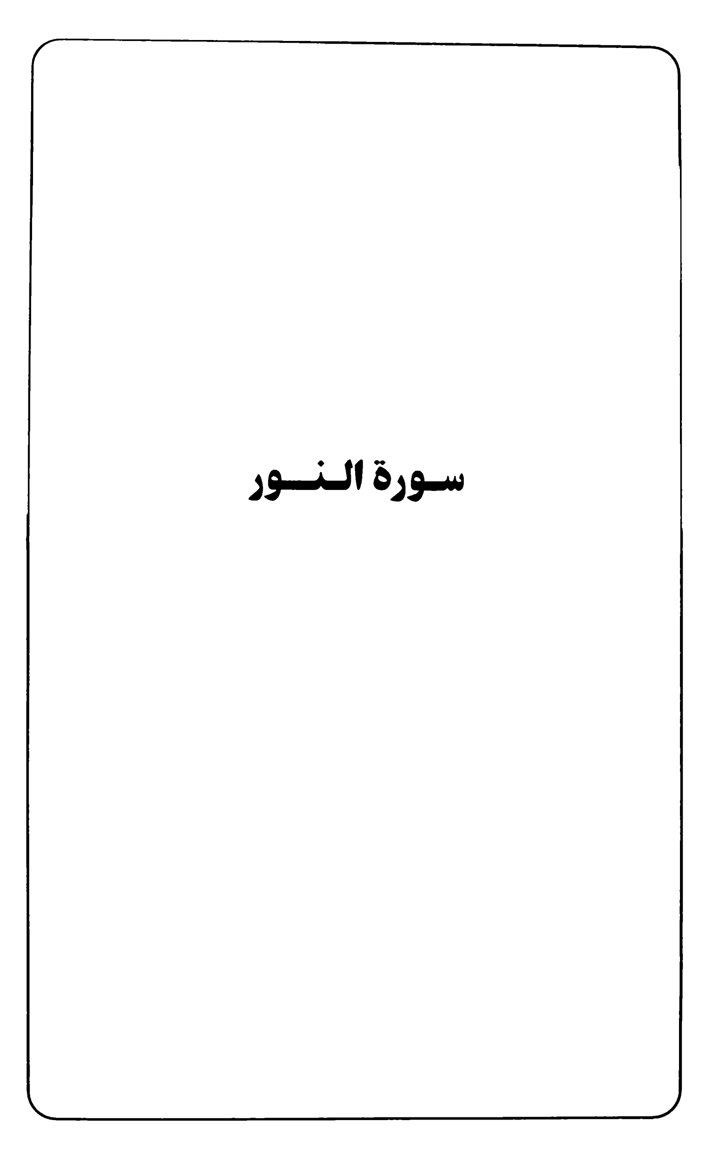
وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوا وَقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَى رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ

المؤمنون/٦٠.

[انظر: سورة الأنفال، آية ١، حول القول بالإحتياط في العبادات.]

١ـ الوسائل، ج١٤، ص٥٧، الباب ٣٥ من أبواب مقدّمات النكاح وآدابه.

٢ـ كتاب النكاح (المتاجر، ج٢)، ص٢٨٢؛ طبعة المؤتمر، ص١٠٣.


سـورة الـنـور

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ ٱلْفَٰحِشَةُ فِى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ ۚ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾

النور/١٩.

مفهوم الغيبة

بقي الكلام في أُمور: الأوّل: الغيبة اسم مصدر لـ«إغتاب»، أو مصدر لـ«غاب»، ففي المصباح: اغتابه، إذا ذكره بما يكرهه من العيوب وهو حقّ، والاسم: الغيبة[١]. وعن القاموس: غابه، أي عابه وذكره بما فيه من السوء[٢]... .

والملخّص من مجموع ما ورد في المقام: أنّ الشيء المقول إن لم يكن نقصاً، فلا يكون ذكر الشخص حينئذ غيبة، وإن اعتقد المقول فيه كونه نقصاً عليه، نظير ما إذا نفى عنه الاجتهاد، وليس ممّن يكون ذلك نقصاً في حقّه، إلاّ أنّه معتقد باجتهاد نفسه. نعم، قد يحرم هذا من وجه آخر.

وإن كان نقصاً شرعاً أو عرفاً بحسب حال المغتاب، فإن كان مخفيّاً للسامع بحيث يستنكف عن ظهوره للناس، وأراد القائل تنقيص المغتاب به، فهو المتيقّن من

١ـ المصباح المنير، ص٤٥٨، مادّة «غيب».

٢ـ القاموس المحيط، ج١، ص١١٢، مادّة «غيب».

أفراد الغيبة، وإن لم يرد القائل التنقيص فالظاهر حرمته، لكونه كشفاً لعورة المؤمن، وقد تقدّم الخبر: «**من مشى في غيبة أخيه، وكشف عورته**»إلخ[1].

وفي صحيحة ابن سنان عن أبي عبدالله ـ عليه السلام ـ «قال: قلت [له]: عورة المؤمن على المؤمن حرام؟ قال: **نعم**. قلت: تعني سفلتيه؟ قال: **ليس حيث تذهب، إنّما هو إذاعة سرّه**»[2].

وفي رواية محمّد بن فضيل عن أبي الحسن ـ عليه السلام ـ: «**ولا تذيعنّ عليه شيئاً تشينه به وتهدم به مروّته، فتكون من الّذين قال الله عزّ وجلّ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ ءَامَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾**»[3].

ولا يقيّد إطلاق النهي بصورة قصد الشين والهدم من جهة الاستشهاد بآية حبّ شياع الفاحشة، بل الظاهر أنّ المراد مجرّد فعل ما يوجب شياعها؛ مع أنّه لا فائدة كثيرة في التنبيه على دخول القاصد لإشاعة الفاحشة في عموم الآية، وإنّما يحسن التنبيه على أنّ قاصد السبب قاصد للمسبّب، وإن لم يقصده بعنوانه. وكيف كان، فلا إشكال من حيث النقل، والعقل في حرمة إذاعة ما يوجب مهانة المؤمن وسقوطه عن أعين الناس في الجملة[4].

[انظر: سورة البقرة، آية ٢٨٤، في نيّة الحرام؛ وفي العقاب على التجرّي؛ وسورة الحجرات، آية ١٢، في حرمة الغيبة؛ وسورة الجنّ، آية ٢٣، في طرق إثبات كون المعصية كبيرة.]

١ـ الوسائل، ج٨، ص٦٠٢، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، ح٢١، والرواية: «**من مشى في عيب أخيه...**».

٢ـ الوسائل، ج١، ص٣٦٧، الباب ٨ من أبواب الحمّام، ح٢، وفيه: «أعني سفليه»؛ وج٨، ص٦٠٨، الباب ١٥٧ من أبواب أحكام العشرة، ح١، وفيه: «يعني سفلته»؛ الكافي، ج٢، ص٣٥٩، باب «الرواية على المؤمن» من كتاب الايمان والكفر، ح٢، وفيه: «تعني سفليه».

٣ـ الوسائل، ج٨، ص٦٠٩، الباب ١٥٧ من أبواب أحكام العشرة، ح٤.

٤ـ المكاسب المحرّمة، ص٤١؛ طبعة المؤتمر، ج١، ص٣٢١.

إِنَّ ٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْغَٰفِلَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ لُعِنُوا۟ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ

النور/٢٣.

[انظر: سورة الجنّ، آية ٢٣، في طرق إثبات كون المعصية كبيرة.]

قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا۟ مِنْ أَبْصَٰرِهِمْ وَيَحْفَظُوا۟ فُرُوجَهُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرٌۢ بِمَا يَصْنَعُونَ

النور/٣٠.

أحكام الخلوة

ويدلّ على وجوب الستر قوله تعالى: **﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُم﴾**؛ فإنّ أحد أنحاء الحفظ، حفظه من أن يطلع عليه، خصوصاً بمعونة تفسيره بذلك في ما أرسله الصدوق عن الصادق ـ عليه السلام ـ: أنّه سئل عن قوله تعالى: **﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ﴾ قال: كلّ ما كان في كتاب الله من حفظ الفرج فهو من الزنا، إلاّ في هذا الموضع، فإنّه للحفظ من أن ينظر إليه»**[1].

وما عن أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ في تفسيرها: **«لا ينظر أحدكم إلى فرج أخيه المؤمن أو يمكنه من النظر إلى فرجه، ثمّ قال: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ﴾ أي ممّن يلحقهنّ النظر»**[2]... .

ثمّ إنّه لا يعتبر في الناظر البلوغ، لإطلاق آية الحفظ ورواية لعن

١- الفقيه، ج١، ص١١٤، باب «غسل يوم الجمعة ودخول الحمّام وآدابه»، ح٢٣٥؛ الوسائل، ج١، ص٢١١، الباب الأوّل من أبواب أحكام الخلوة، ح٣.

٢- الوسائل، ج١، ص٢١٢، الباب الأوّل من أبواب أحكام الخلوة، ح٥.

المنظور إليه[١-٢].

الشبهة المحصورة

السابع: قد عرفت أنّ المانع من إجراء الأصل في كلّ من المشتبهين بالشبهة المحصورة، هو العلم الإجماليّ [بالتكليف] المتعلّق بالمكلّف. وهذا العلم قد ينشأ عن اشتباه المكلّف به، كما في المشتبه بالخمر أو النجس أو غيرهما، وقد يكون من جهة اشتباه المكلّف، كما في الخنثى العالم إجمالاً بحرمة إحدى لباسي الرجل والمرأة عليه.

وهذا من قبيل ما إذا علم أنّ هذا الإناء خمر، أو أنّ هذا الثوب مغصوب. وقد عرفت في الأمر الأوّل أنّه لا فرق بين الخطاب الواحد المعلوم وجود موضوعه بين المشتبهين، وبين الخطابين المعلوم وجود موضوع أحدهما بين المشتبهين.

وعلى هذا، فيحرم على الخنثى كشف كلّ من قبليه؛ لأنّ أحدهما عورة قطعاً، والتكلّم مع الرجال والنساء إلاّ لضرورة. وكذا استماع صوتهما وإن جاز للرجال والنساء استماع صوتها، بل النظر إليها؛ لأصالة الحلّ؛ بناءاً على عدم العموم في آية الغضّ للرجال، وعدم جواز التمسّك بعموم آية حرمة إبداء الزينة على النساء[٣]، لاشتباه مصداق المخصّص. وكذا يحرم عليه التزويج والتزوّج، لوجوب إحراز الرجوليّة في الزوج والأنوثيّة في الزوجة؛ إذ الأصل عدم تأثير العقد ووجوب حفظ الفرج.

ويمكن أن يقال بعدم توجّه الخطابات التكليفيّة المختصّة إليها، إمّا لانصرافها إلى غيرها، خصوصاً في حكم اللّباس المستنبط ممّا دلّ على حرمة تشبّه كلّ من الرجل والمرأة بالآخر، وإمّا لاشتراط التكليف بعلم المكلّف بتوجّه الخطاب إليه تفصيلاً، وإن

١- الوسائل، ج١، ص٣٦٤، الباب ٣ من أبواب آداب الحمّام، ح٥.

٢- كتاب الطهارة، ص٦٧؛ طبعة المؤتمر، ج١، ص٤١٧ - ٤٢٤.

٣- النور/٣١.

كان مردّداً بين خطابين متوجّهي إليه تفصيلاً؛ لأنّ الخطابين بشخص واحد بمنزلة خطاب واحد لشيئين، إذ لا فرق بين قوله: «اجتنب عن الخمر»، و: «اجتنب عن مال الغير»، وبين قوله: «اجتنب عن كليهما»، بخلاف الخطابين الموجّهين إلى صنفين يعلم المكلّف دخوله تحت أحدهما.

لكن كلّ من الدعويين خصوصاً الأخيرة ضعيفة؛ فإنّ دعوى عدم شمول ما دلّ على وجوب حفظ الفرج عن الزنا أو العورة عن النظر للخنثى كما ترى.

وكذا دعوى اشتراط التكليف بالعلم بتوجّه خطاب تفصيليّ؛ فإنّ المناط في وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة عدم جواز إجراء أصل البراءة في المشتبهين، وهو ثابت في ما نحن فيه، ضرورة عدم جواز جريان أصالة الحلّ في كشف كلّ من قبلي الخنثى، للعلم بوجوب حفظ الفرج من النظر والزنا على كلّ أحد، فمسألة الخنثى نظير المكلّف المردّد بين كونه مسافراً أو حاضراً لبعض الاشتباهات، فلا يجوز له ترك العمل بخطابيهما[1].

[انظر: نفس السورة، آية ٣١، في حكم النظر إلى الأجنبيّة؛ وفي أحكام نكاح الإماء.]

وَقُل لِّلْمُؤْمِنَٰتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَٰرِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ ... وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ ... أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُنَّ أَوِ ٱلتَّٰبِعِينَ غَيْرِ أُوْلِى ٱلْإِرْبَةِ مِنَ ٱلرِّجَالِ أَوِ ٱلطِّفْلِ ... وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ ۚ وَتُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

النور/٣١.

١ـ فرائد الأُصول، ص٤٢٨؛ الطبعة الحجريّة، ص٢٥٦.

حكم النظر إلى الأجنبيّة

«و» اعلم: أنّه لا خلاف في أنّه «لا يجوز» النظر إلى الأجنبيّة» مطلقاً ـ مع قصد التلذّذ أو الريبة ـ، ولا في أنّه لا يجوز مطلقاً في غير الوجه والكفّين، وأمّا فيهما ـ مع عدم الوصفين ـ فاختلف فيه فقيل: بالجواز مطلقاً على كراهيّة[1]. وقيل: بالجواز مرّة ـ لا أزيد[2] ـ وقيل: لا يجوز مطلقاً «إلاّ للحاجة»، وهو الّذي اختاره المصنّف ـ قدّس سرّه ـ هنا ـ وبعض آخر[3]، تمسّكاً بعموم ما دلّ على وجوب غضّ البصر[4]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ﴾، مؤيّداً بمفهوم الأخبار المتقدّمة في أنّه لا بأس بالنظر إلى وجه من يراد تزويجها، حيث اشترط في بعضها عدم البأس بصورة إرادة التزويج... .

وفي الجميع نظر:

أمّا في آية الغضّ؛ فلأنّها لا تفيد العموم، وأمّا قوله: ﴿لَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ﴾ فلتخصيصها بقوله: ﴿إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ وفسّر في الرواية ـ المحكيّة عن تفسير عليّ بن إبراهيم ـ: بـ«**الثياب والكحل والخاتم وخضاب الكفّ والسوار**»[5].

وفي موثّقة زرارة ـ لولا القاسم بن عروة ـ: بالثاني والثالث[6]، وفي رواية أبي بصير: بالخاتم والسوار[7]، ولاريب أنّ إبدائهما مستلزم لإبداء الكفّين ـ غالباً ـ.

وفي صحيحة الفضيل، قال: «سألت أبا عبدالله ـ عليه السلام ـ عن الذراعين من المرأة؛ هما من الزينة التي قال الله: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ﴾؟ قال: **نعم، وما دون الخمار**

١ـ ذهب إليه الشيخ في المبسوط، ج٤، ص١٦٠؛ والبحرانيّ في الحدائق، ج٢٣، ص٥٣.

٢ـ ذهب إليه المحقّق في الشرائع، ج٢، ص٢٦٩.

٣ـ انظر: كنز العرفان، ج٢، ص٢٢٢.

٤ـ النور/٣٠.

٥ـ تفسير القمّيّ، ج٢، ص١٠١، وعنه مستدرك الوسائل، ج١٤، ص٢٧٥، الباب ٨٥ من أبواب مقدّمات النكاح، ح٣.

٦ـ الوسائل، ج١٤، ص١٤٦، الباب ١٠٩ من أبواب مقدمات النكاح، ح٣.

٧ـ الوسائل، ج١٤، ص١٤٦، الباب ١٠٩ من أبواب مقدمات النكاح، ح٤، إلاّ أنّ فيه: «**الخاتم والمسكة وهي القلب**».

من الزينة، وما دون السوارين»[1].

وفيها دلالة ظاهرة على خروج الوجه والكفّين عن الزينة التي يحرم إبداؤها[2].

وأمّا نظر غير البالغ إليها، فإن كان غير مميّز، فلا يجب التستّر عنه ـ إجماعاً ـ لقوله تعالى: **﴿أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ﴾**.

وإن كان مميّزاً بحيث يترتّب على نظره ثوران الشهوة أو التشوّق، فقد نسب[3] إلى الأصحاب جعله كالبالغ، ويجب على الوليّ منعه عن النظر، وعلى الأجنبيّة الاستتار منه.

والأولى أن يقال: إن أُريد من «ترتّب ثوران الشهوة» ترتّبه فعلاً على النظر، فلا كلام في التحريم.

وإن أُريد به أن يكون من شأنه ذلك ـ كما هو ظاهر العبارة ـ وإن لم يترتّب فعلاً على النظر، ففي وجوب منعه على الوليّ ووجوب التستّر عنه على المرأة نظر؛ لعدم الدليل، بل قد عرفت أنّ الصحيحتين المحكيّتين عن الفقيه، وقرب الإسناد مطلقتان في عدم وجوب تستّر المرأة عنه، الملازم لعدم وجوب منعه على الوليّ بحكم عدم القول بالفصل.

نعم، لا بأس بالقول بالكراهة في المميز الّذي يقدر أن يصف ما يرى؛ لما روي في الكافي عن السكونيّ عن الصادق ـ عليه السلام ـ من أنّه «سئل أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ عن الصبيّ يحجم المرأة؟ قال: **إن كان يحسن أن يصف فلا»**[4]، ولعلّه ـ مضافاً إلى عموم الآية: **﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ﴾** ـ مستند من قال بالتحريم إذا كان الصبيّ مميزاً مطلقاً.

لكنّ الخبر معارض بما هو أقوى منه، وقد تقدّم، وهو المخصّص للآية[5].

١ـ الوسائل، ج١٤، ص١٤٥، الباب ١٠٩ من أبواب مقدمات النكاح، ح١.

٢ـ كتاب النكاح (المتاجر، ج٢)، ص٢٧٤؛ طبعة المؤتمر، ص٤٤.

٣ـ نسبه إليهم المحدّث البحراني في الحدائق، ج٢٣، ص٦٤.

٤ـ الكافي، ج٥، ص٥٣٤، كتاب النكاح، ح١، وعنه في الوسائل، ج١٤، ص١٧٢، الباب ٣٠ من أبواب مقدّمات النكاح، ح٢.

٥ـ كتاب النكاح (المتاجر، ج٢)، ص٢٧٦؛ طبعة المؤتمر، ص٦٠.

«لا»يجوز «للخصي أن ينظر إليها» في غير ما استثني؛ لعموم الأدلّة[١]، وخصوص روايتي عبد الملك[٢] ومحمّد بن إسحاق[٣]، نعم في صحيحة ابن بزيع عن الرضا ـ عليه السلام ـ: «إنّ الأحرار لايتقنّعن منهم»[٤]، وعن الشيخ حملها على التقيّة[٥].

ويؤيّد ذلك: روايتان أُخريان، سكت المعصوم عن الجواب في أحدهما[٦]، وأمر السائل بالإمساك عن هذه المسألة في الأُخرى[٧].

ثمّ ظاهر إطلاق العبارة عدم الفرق في المرأة بين كونها مالكة للخصي أو غير مالكة له، وظاهر المحكيّ عن المصنّف ـ قدّس سرّه ـ في المختلف[٨] جواز نظر الخصي إلى مالكته على كراهة؛ استناداً إلى استثناء ﴿مامَلَكَتْ أَيْمانُهُنَّ﴾ في الآية عن عموم ﴿وَلَايُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ﴾. والموصول عامّ للعبيد والإماء، وأنّ تخصيصه بالإماء لا وجه له.

ويؤيّده الأخبار الدالّة على جواز نظر المملوك إلى شعر [مولاته][٩]، وفي بعضها إضافة الساق[١٠]، خرج الفحل ـ وهو مقابل الخصي ـ بالإجماع لو ثبت، وبقي الخصي. وقيل: بحمل الأخبار على التقيّة[١١]، وهو مشكل لا لما ذكره في المسالك من اختلاف علماء العامّة في هذه المسألة[١٢]؛ إذ يكفي في التقيّة: التقيّة عن سلطان الوقت، ولا ريب في أنّ الخصايا يدخلون على حريم السلاطين في كلّ زمان، بل لأنّ الحمل على التقيّة مختصّ بالأخبار المتعارضة لا على جهة العموم والخصوص المطلق؛

١ـ الوسائل، ج١٤، ص١٦٦، الباب ١٢٥ من أبواب مقدمات النكاح.

٢ـ الوسائل، ج١٤، ص١٦٦، الباب ١٢٥ من أبواب مقدمات النكاح، ح١.

٣ـ الوسائل، ج١٤، ص١٦٦، الباب ١٢٥ من أبواب مقدمات النكاح، ح٢.

٤ـ الوسائل، ج١٤، ص١٦٧، الباب ١٢٥ من أبواب مقدمات النكاح، ح٣، نقلاً بالمعنى.

٥ـ التهذيب، ج٧، ص٤٨٠، ح١٩٢٦.

٦ـ الوسائل، ج١٤، ص١٦٨، الباب ١٢٥ من أبواب مقدمات النكاح، ح٨.

٧ـ الوسائل، ج١٤، ص١٦٨، الباب ١٢٥ من أبواب مقدمات النكاح، ح٦.

٨ـ المختلف، ج٢، ص٥٣٤.

٩ـ الوسائل، ج١٤، ص١٦٤، الباب ١٢٤ من أبواب مقدّمات النكاح.

١٠ـ الوسائل، ج١٤، ص١٦٥، الباب ١٢٤ من أبواب مقدمات النكاح.

١١ـ حملها الشيخ على التقيّة، انظر: التهذيب، ج٧، ص٤٨٠.

١٢ـ المسالك، ج١، ص٣٤٩.

إذ المعيّن في هذا النحو من التعارض حمل العامّ على الخاصّ، وإن كان الخاصّ موافقاً للعامّة، ولا ريب أنّ أخبار الجواز أخصّ من عمومات المنع.

هذا على فرض الإغماض عن عموم ﴿مَامَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ﴾ لما نحن فيه، وإلاّ كفى هو مخصّصاً لعموم تحريم النظر إلى الأجنبيّة.

لكنّ الإنصاف: أنّ الأخبار المجوّزة لو بقيت على عمومها بحيث يشمل الفحل، كاد أن يخالف الإجماع؛ إذا لم يعرف قبل صاحب المسالك مقوٌّ له[1].

نعم، ربّما يوهمه ظاهر عبارة المبسوط المحكيّة[2]، ويظهر من الكليني حيث أورد الأخبار المجوّزة[3]، وإن قيّدت بغير الفحل كان تقييداً بالفرد النادر.

وبالجملة، فيتردّد الأمر بين رفع اليد عن ظهور عمومات المنع، وارتكاب خلاف الراجح في هذه الأخبار ـ إمّا بالقول بعمومها وإن خالف المشهور، بل الإجماع المحكيّ[4]، وإمّا بتقييدها بالفرد النادر، وهو الخصي ـ وبين إبقاء عمومات المنع على ظهورها وطرح هذه الأخبار، أو تأويلها بما لا يكون أدون من التقييد بالفردالنادر، سيّما إذا أوجب إبقاء عمومات المنع على حالها ـ كما ارتكبه بعض[5] ـ، حيث حملها على النظر الاتّفاقيّ لا الاختياري بقرينة تقييد الجواز في بعض تلك الروايات[6] بعدم التعمّد، قال: ولا بأس بالتعرّض لحكم الأمر الاتّفاقيّ إذا كانت مقدّماته اختياريّة.

وأمّا عموم استثناء ملك اليمين في الآية، فعن الشيخ في المبسوط: أنّه روى أصحابنا أنّه مختصّ بالإماء[7]. وهذه الرواية وإن كانت مرسلة، إلاّ أنّ اشتهار العمل

١ـ المسالك، ج١، ص٣٤٩.

٢ـ استظهره من قوله تعالى: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ... أَوْ مَامَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ﴾، لكنّه قوّى عدم كونه محرّماً، اُنظر: المبسوط، ج٤، ص١٦١.

٣ـ الكافي، ج٥، ص٥٣١، الوسائل، ج١٤، ص١٦٤، الباب ١٢٤ من أبواب النكاح.

٤ـ انظر: الخلاف، ج٤، ص٢٤٩، كتاب النكاح، المسألة: ٥ .

٥ـ انظر: الجواهر، ج٢٩، ص٩٣.

٦ـ الوسائل، ج١٤، ص١٦٤، الباب ١٢٤ من أبواب مقدمات النكاح، ح١.

٧ـ المبسوط، ج٤، ص١٦١.

بها، بل الاشتهار نفسها ـ كما يستفاد من نسبتها إلى الأصحاب ـ ربما يوجب الاعتماد عليها في تفسير الآية، فتخرج الآية عن دلالته على الجواز، وكيف كان، [فا]لمسألة محلّ إشكال لا ينبغي فيها ترك الاحتياط[١].

حكم النظر إلى الأجنبي

«و»اعلم: أنّه كما لايجوز للرجل أن ينظر إلى الأجنبيّة، كذلك «لا يجوز للمرأة النظر إلى الأجنبي وإن كان أعمى»، لعموم الأدلّة، ويستثنى هنا ما استثني في أصل المسألة حرفاً بحرف، وإطلاق «الأجنبي» في كلماتهم وإن كان يشمل البالغ وغيره، لكن قد عرفت أنّ في روايتي الفقيه[٢] وقرب الإسناد[٣] عدم وجوب تغطّي الرأس عمّن لم يحتلم، ويلزمه جواز نظرها إليه بعدم القول بالفصل، وأنّه لا يعارضهما رواية السكوني[٤]، وآية: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ﴾؛ لوجوب طرح الأُولى، وتخصيص الثانية.

نعم، ربّما يقال: إنّ الآية تأبى عن التخصيص من جهة أنّ توصيف الطفل فيها بـ﴿الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ﴾ ـ وهم: غير المميّزين ـ مناف لإرادة إخراج مطلق الطفل عن عموم التحريم؛ لأنّه تخصيص في مقام إرادة التعميم، وهو هذر، كما إذا قيل: «أكرم العلماء إلاّ زيداً العاقل»، وأُقيم القرينة على خروج زيد الجاهل أيضاً؛ فإنّه يوجب هذريّة الصفة، لا من جهة القول بمفهوم الوصف، بل من جهة أنّ ذكره محوج إلى القرينة لإخراج غير مورد الوصف ـ أيضاً ـ عن العموم، وتركه مغن عنها.

١ـ كتاب النكاح (المتاجر، ج٢)، ص٢٧٦؛ طبعة المؤتمر، ص٦٣.

٢ـ الفقيه، ج٣، ص٤٣٦، كتاب النكاح، ح٤٥٠٧؛ وعنه الوسائل، ج١٤، ص١٦٩، الباب ١٢٦ من أبواب مقدمات النكاح، ح٣.

٣ـ قرب الإسناد، ص٣٨٥، ح١٣٥٥؛ وعنه الوسائل، ج١٤، ص١٦٩، الباب ١٢٦ من أبواب مقدمات النكاح، ح٤.

٤ـ الكافي، ج٥، ص٥٣٤، كتاب النكاح، ح١؛ وعنه في الوسائل، ج١٤، ص١٧٢، الباب ١٣٠ من أبواب مقدمات النكاح، ح٢.

وجوابه: أنّ هذا إذا لم يظهر للوصف فائدة ترجح ذكره، وإن أحوج إلى القرينة على تركه ـ وإن أغنى عنها ـ، لكنّ الفائدة موجودة؛ لأنّ حكم إبداء الزينة فيمن استثني في الآية هو الإباحة بالمعنى الأخصّ. ولا ريب أنّ عطف الطفل عليهم ـ المفيد لاتّحاد حكمه معهم ـ إنّما يصحّ في الطفل ﴿الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ﴾، وإلاّ فالظاهرون على عورات النساء يكره إبداء الزينة [عندهم]، وإن كان غير محرّم؛ فلذا احتيج إلى ذكر الوصف. وكيف كان، فالأقوى جواز نظر المرأة إلى الصبيّ المميّز مع عدم قصد التلذّذ وعدم الريبة[1].

أحكام نكاح الإماء

«و» حكي[2] عن جماعة عدم تحريم «النظر إلى ما» عدا العورة ممّا «يحرم على غير المالك» النظر إليه، وحرّمه المصنّف هنا؛ ولعلّه لعموم أدلّة وجوب غضّ البصر[3]، وقوله تعالى: ﴿وَلاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ﴾، «ما لم يفارق» الزوج بأحد أسباب الفراق[4].

[انظر: نفس السورة، آية ٣٠، في أحكام الخلوة؛ وفي الشبهة المحصورة؛ وسورة الأحزاب، آية ٣٢، في حكم التشبيب؛ وسورة التحريم، آية ٨، في حكم التوبة.]

﴿وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِتَبْتَغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَن يُكْرِههُّنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِن بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾

النور/٣٣.

١ـ كتاب النكاح (المتاجر، ج٢)، ص٢٧٦؛ طبعة المؤتمر، ص٦١.

٢ـ انظر: نهاية المرام، ج١، ص٣١٠؛ والرياض، ج٢، ص١٢٩.

٣ـ النور/٣٠، وانظر: الوسائل، ج١٤، ص١٣٨، الباب ١٠٤ من أبواب مقدمات النكاح.

٤ـ كتاب النكاح (المتاجر، ج٢)، ص٣٠٢؛ طبعة المؤتمر، ص٢٣٦.

مفهوم الشرط

الثالث: قوله تعالى: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾؛ وجه الدلالة: أنّ اعتبار المفهوم يوجب إباحة الإكراه عند عدم الشرط، وهو عدم إرادة التحصّن، واللاّزم باطل والملزوم مثله.

والجواب: أنّ مجرّد الاستعمال أعمّ من الحقيقة، ونحن لا ننكر استعمال الجمل الشرطيّة في ما يلغو فيه المفهوم، وإنّما الكلام في الظهور العرفيّ، ووجود الاستعمالات المخالفة وإن كانت غالبة غير مضرّ فيه ؛ لا قترانه بالقرينة في الكلّ.

وأجاب عنه في المعالم [1] وغيره : تارة بالالتزام بالمفهوم ، والقول بأنّها تدلّ على عدم حرمة الإكراه عند عدم إرادة التحصّن، وذلك لا يقتضي إباحة الإكراه ؛ إذ لا يعقل الإكراه عند عدم إرادة التحصّن، فيصدق أنّه لا يحرم الإكراه عند عدم إرادة التحصّن ؛ لأنّ السالبة صادقة عند انتفاء الموضوع أيضاً.

وأُخرى: بأنّ التعليق بالشرط إنّما يقتضي الانتفاء إذا لم يظهر للشرط فائدة أُخرى، وأمّا إذا ظهرت فائدة فلا، كما في الآية؛ فإنّ الوجه في التعليق يحتمل أن يكون المبالغة في النهي عن الإكراه، يعني: إنّهنّ إذا أردن العفّة، فالمولى أحقّ بإرادتها.

ويرد على الأوّل: بعد الغضّ عن إمكان الواسطة عند عدم الالتفات أو عنده مع التردّد، أنّ ذلك يوجب إلغاء المفهوم؛ فإنّه كما ستعرف يجب أن لا يكون بين المفهوم والمنطوق اختلاف إلاّ من جهة الإيجاب والسلب، والمفروض في المنطوق هو وجود الموضوع ، فيجب اعتباره في المفهوم أيضاً.

وتوضيحه: أنّه لو قال المولى لأحد غلمانه: «إن جاءك زيد فأضفه» فلا بدّ أن تكون

١ـ معالم الأصول، ص٨١

الإضافة المنفيّة في طرف المفهوم أمراً مقدوراً، كما أنّها في المنطوق كذلك، فلو كان الإضافة في المفهوم غير مقدور، كان التعليق المذكور تعليقاً مجازيّاً، وصدق السالبة بدون الموضوع وإن كان صادقاً، لكنّه لا يصحّح ثبوت المفهوم لما عرفت، فلا وجه لتصحيح المفهوم بما ذكر، بل الظاهر أنّ الجملة الشرطية مسوقة في مثله لبيان موضوع الحكم ، كما في قوله: «إن ركب الأمير فخذ ركابه»، «فإن رزقت ولداً فاختنه»، وقوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾[1]، إلى غير ذلك من الموارد.

وعلى الثاني: إنّ ذلك ينافي القول بالمفهوم؛ فلأنّ اللاّزم حينئذ، اقتصاد الحكم بما إذا علم عدم الفائدة، ودعوى كونها أظهر الفوائد إن رجعت إلى دعوى الوضع فمرجعها إلى ما قلنا، وإلاّ فلا فائدة فيها، وهو ظاهر[2].

﴿وَمَن يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَخْشَ اللَّهَ وَيَتَّقْهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ﴾

النور/٥٢.

ترتّب الثواب على الواجب الغيري

هداية: لا ريب في استحقاق العقاب عقلاً على مخالفة الواجب النفسي، ولا إشكال في ترتّب الثواب على امتثاله، ولا نعرف في ذلك خلافاً بين العدليّة وإن كان قد يمكن المناقشة بعدم استقلال العقل على استحقاق الثواب على الامتثال، في ما إذا فسّر الثواب بما يرجع إلى المنافع الأُخرويّة لجواز الاكتفاء عنه بالنعم العاجلة، إلاّ أنّه لا منع في العقل عن ترتّبه في الآخرة، فتحمل الأدلّة الدالّة على الثواب على ظاهرها من غير منافرة ، ولا خزازة، وهل يصحّ ترتّب الثواب والعقاب على الواجبات الغيريّة، بمعنى استحقاق الآتي بالواجب الغيريّ وتاركه على وجه الامتثال والمخالفة للثواب والعقاب عقلاً مطلقاً، أو لا يترتّب مطلقاً، أو يفصّل بين

١- الحجرات/٦.

٢- مطارح الأنظار، ص١٧٢.

ما إذا كان الوجوب الغيريّ مستفاداً من خطاب أصليّ، فيترتّب، أو تبعيّ، فلا يترتّب، أو يفصّل بين الثواب والعقاب، ويقال بعدمه في الأوّل وبترتّبه في الثاني وجوه، بل لعلّه أقوال، حيث ذهب جماعة إلى الأوّل، منهم بعض أفاضل المتأخّرين في إشاراته، قال:

المشهور بين الأُصوليّين ترتّب العقاب على ترك المأمور به شرعاً على تقدير كون الأمر للوجوب، واستدلّ على ذلك بآية الإطاعة والعصيان، ثمّ أفاد بقوله فما قيل: من أنّ الواجبات الغيريّة واجبات اصطلاحيّة، ومع ذلك، لا عقاب عليها أصلاً، ليس على ما ينبغي ، ثمّ قال : وممّن عاصرناهم من قال بعد تقسيم الواجب إلى الواجب لنفسه ولغيره، وترك الأوّل موجب للعقاب على نفس الترك: وأمّا الواجب الغيريّ، فالّذي يقتضيه النظر، أنّ تركه يوجب العقاب من حيث إفضائه إلى ترك ما هو علّة في إيجابه لا على تركه في نفسه ؛ لأنّ المطلوب حقيقة هو الواجب النفسيّ الّذي يتوقّف عليه، وإنّما وجب هذا لأجل التوقّف.

ثمّ إنّه ـ رحمه اللّه ـ بعد ما نقل كلام معاصره إلى حيث ما أراد أفاد ويرد عليه، أنّ ما دلّ على ترتّب العقاب على مخالفة الأمر، كما مرّ يعمّ القسمين؛ فإنّ بحصول المخالفة فيهما يحصل العصيان وعدم الطاعة، وهو المناط في ترتّب العقاب، نظراً إلى ظاهر الأدلّة، مع تأيّدها بالشهرة التامّة، مع عدم مانع من بقائه على حاله عقلاً وشرعاً، فتعيّن بقاء الظواهر بحالها، ونحوه، فلو تركه وترك الصلاة يترتّب عليه عقابان، ولا ينافيه كون المصلحة في الواجب الغيريّ في الغير؛ فإنّ المفروض أنّه مطلوب في مرتبة ذاته، غاية الأمر مصلحته في الغيريّ، ونحوه يأتي في الواجب لنفسه[١]، انتهى. وهو كما ترى صريح في تعدّد الثواب والعقاب... .

وكيف كان، فهذه جملة ما حضر عندنا من كلمات القائلين بالثواب والعقاب

١ـ والظاهر هو إشارات الأُصول للعلاّمة الحاج محمّد ابراهيم ابن محمد بن حسن الكافي الخراساني الكرباسي ولكن لم نعثر على المطلب.

على اختلاف مشاربهم، وتباعد مذاقهم، والتحقيق عندنا، هو القول الثاني والّذي يدلّ على ذلك، هو أنّ الحاكم بالثواب والعقاب، إمّا العقل أو النقل، وليس في شيء منهما دلالة على ذلك في المقام، أمّا العقل... .

وأمّا النقل: فغاية ما يمكن الاستناد إليه أمران:

أحدهما: الآيات الدالّة على ترتّب الثواب والعقاب بوجوب الإطاعة والعصيان الشاملين بعمومهما لجميع المطلوبات الشرعيّة غيرياً كان أو نفسياً؛ كقوله: **﴿وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَخْشَ اللَّهَ وَيَتَّقْهِ فَأُولئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ﴾**. وقوله: **﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَاراً﴾**[1]، إلى غير ذلك.

والجواب عنه ظاهر بعد ما عرفت من عدم صدق الإطاعة، والمعصية في الواجبات الغيريّة، وذلك ظاهر.

وثانيهما: الأدلّة الدالّة على ترتّب الثواب في خصوص بعض المقدّمات، ويستكشف عن ذلك بجواز ترتّبه عليها، فيكون من الطاعات أو يستند في الباقي إلى دعوى عدم الفصل. وذلك مثل قوله: **﴿مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ أَن يَتَخَلَّفُوا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ وَلاَ يَرْغَبُوا بِأَنْفُسِهِمْ عَن نَفْسِهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ لاَ يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلاَ نَصَبٌ وَلاَ مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلاَ يَطَؤُنَ مَوْطِئاً يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلاَ يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَيْلاً إِلاَّ كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ إِنَّ اللَّهَ لاَ يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ ۞ وَلاَ يُنْفِقُونَ نَفَقَةً صَغِيرَةً وَلاَ كَبِيرَةً وَلاَ يَقْطَعُونَ وَادِياً إِلاَّ كُتِبَ لَهُمْ لِيَجْزِيَهُمُ اللَّهُ أَحْسَنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾**[2]؛ فإنّ دلالة الآية على ترتّب الثواب على المقدّمات التي يترتّب عليها الجهاد من قطع البوادي، وإنفاق الأموال، وصرف المؤنات، ممّا لا ينبغي إنكارها.

مضافاً إلى ما ورد في زيارة مولانا الحسين ـ عليه السلام ـ من أنّه: **«لكلّ قدم ثواب عتق عبد من أولاد إسماعيل»**[3]، وغيره من الأخبار الصريحة[4] في ذلك على ما

١ـ النساء/١٤.

٢ـ التوبة/١٢٠ ـ ١٢١.

٣ـ بحار الأنوار، ج٩٨، ص٣٦، الباب ٥ من أبواب فضل زيارة سيد شباب أهل الجنّة، ح٤٨.

٤ـ بحار الأنوار، ج٩٨، ص١، الباب الأوّل من أبواب فضل سيّد شباب أهل الجنّة.

أوردها غوّاص بحار الأنوار الأئمّة فيها وما ورد في ثواب الوضوء[١] والغسل[٢] وغير ذلك.

والإنصاف أنّ منع ظهور هذه الروايات أو دلالتها على ترتّب الثواب على فعل المقدّمات ممّا لا وجه له، إلاّ أنّه مع ذلك لا دلالة فيها على المدّعى؛ إذ المقصود في المقام إثبات الاستحقاق ولا أثر من ذلك فيها، فلعلّه مستند إلى فضل الربّ الكريم؛ فإنّ الفضل بيده يؤتيه من يشاء، مع أنّه يحتمل أن يقال إحتمالاً ظاهراً: أنّ الثواب المترتّب عليها في هذه المقامات بالحقيقة، هو الثواب المترتّب على فعل ذي المقدّمة، ولكنّه إذا وزّع على الأفعال الصادرة من المكلّف في تحصيله، يكون لكلّ واحد من أفعاله شيء من الثواب، نظير ما يقول التاجر المسافر الساعي في تحصيل الأرباح عند توزيعه ما حصل له على أيّام مسافرته.

وممّا يؤيّد ذلك، ما ورد في بعض الأخبار من ترتّب الثواب على الأقدام بعد المراجعة من الزيارة الحسينيّة ـ عليه السلام ـ[٣]؛ فإنّها ليست من المقدّمات جدّاً، ولا سيّما بملاحظة أنّ ثوابها ضعف ثواب الرواح كما لا يخفى.

لا يقال: لو كان الثواب المترتّب على فعل المقدّمات هو الثواب المترتّب على ذويها من دون مدخليّة لها فيه، يلزم مساوات زيارة البعيد والقريب؛ لأنّا نقول: لا ريب في أنّ عسر المقدّمات يوجب ازدياد ثواب الواجب؛ فإنّ أفضل الأعمال أشقّها، ولعلّ ذلك أمر ظاهر لا سترة عليه جدّاً.

فإن قلت: لا ريب في استحقاق المدح لمن ارتكب المقدّمات وإن لم يأت بالواجب، وذلك يكشف عن خلاف ما ذكرته.

قلت: نعم، ولكنّه لا يجديك شيئاً؛ إذ العقلاء يحاولون بمدحهم الآتي بالمقدّمة الكشف عن حسن سريرته وعدم كدورة طينته، وأين ذلك من استحقاق الثواب على

١ـ بحار الأنوار، ج٧٧ ص٢٢٩، الباب ٢ من أبواب الوضوء.

٢ـ بحار الأنوار، ج٧٨ ص١، الباب الأوّل من أبواب الأغسال وأحكامها.

٣ـ لم نعثر عليه.

فعل المقدّمة، وذلك نظير ما نبّهنا عليه في الإنقياد والتجرّي.

فإن قلت: قد ذكر بعض المتكلّمين أنّ كلّ فعل قصد به الإطاعة ففاعله يستحقّ الثواب عليه والمقدّمة لا تنقص عن أحد الأفعال المباحة، فإذا فرض ترتّب الثواب عليها، فترتّبه عليها بطريق أولى.

قلت: إن أُريد بذلك من حيث دخول المباح تحت عنوان المطلوب نفساً فهو مسلّم، ولكنّه غير مفيد؛ إذ لا إشكال في ترتّب الثواب على المطلوبات النفسيّة، فالمضاجعة؛ مثلاً تصير مطلوبة نفسيّة لو وقعت على وجه قضاء حاجة الزوجة المؤمنة، إلى غير ذلك من العناوين المطلوبة.

وإن أُريد بذلك ولو مع قطع النظر عن اندارجه تحت عنوان مطلوب، فغير سديد؛ ضرورة عدم تحقّق الإطاعة، إلاّ بعد تحقّق الأمر والإرادة، وعند عدمه كما هو المفروض لا سبيل إلى التزام وجود الإطاعة وصدقها، والعجب، من بعض المحقّقين، حيث إنّه جنح إلى إثبات الثواب بمثل ما ذكرناه في السؤال.

وممّا ذكرنا، تقدر على استخراج مواضع النظر فيما أفاده بعض الأجلّة، حيث إنّه ردّد في المقام، بين أن يكون المراد بالثواب هو الأجر، أو المدح، فقال: إن أرادوا بالثواب أمراً غير المدح والقرب، فربّما كان له وجه؛ نظراً إلى أنّ العقل لا يستقلّ بإثباته في جميع موارده، وثبوته في بعض الموارد شرعاً كالسير إلى الجهاد ونحوه، لا يثبت الكلّيّة، وقوله تعالى: ﴿لاَأُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنكُم﴾[1]؛ لا دلالة له على تعيين أثر غيرهما.

وإن أرادوا الأعمّ: فترتّب الأوّل أعني المدح ممّا لا ريب فيه بشهادة العقل والمادّة، ثمّ استشهد لذلك بحسن تعليل المدح بالفعل. ثمّ قال: وكذا الأمر الثاني، أعني القرب، واستند في ذلك إلى صدق الإطاعة والإنقياد المستلزمين للقرب.

ووجه النظر، هو أنّه ما أجاد في حكمه بعدم استقلال العقل على ترتّب

١ـ آل عمران/١٩٥.

بمعنى الأجر؛ إذ التحقيق على ما عرفته هو استقلاله بعدمه على أنّ الترديد في الثواب في غير محلّه؛ فإنّ المراد به على ما هو صريح المتكلّمين هو العوض، فيكون أجرة، مضافاً إلى أنّ نفي ظهور الآية في الأجر على تقدير عدم استقلال العقل خلاف الإنصاف، كما ارتكبه؛ فإنّ ظهورها ممّا لا ينكر، بل التحقيق في ردّها، هو ما عرفت من لزوم تأويلها بعد مخالفتها لصريح العقل، مع أنّ الوجه في ترتّب المدح هو ما عرفته من ملاحظة العقلاء في ذاته سريرة طيّبة، وذلك ظاهر بعد ما عرفته[1].

قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُم مَّا حُمِّلْتُمْ

النور/٥٤.

[انظر: سورة البيّنة، آية ٥، في الواجب التعبّديّ والتوصّليّ.]

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ

النور/٥٦.

[انظر: سورة التوبة، آية ١٢٢، في تقليد الميّت.]

وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

النور/٥٩.

علائم البلوغ

يعلم البلوغ بالسنّ، وخروج المني، وإنبات الشعر الخشن على العانة. أمّا السنّ:

١ـ مطارح الأنظار، ص٦٨.

فهو في الذكر خمس عشرة سنة على المشهور، كما عن جماعة، بل عن الخلاف[1] والغنية[2]، الإجماع... .

ويدلّ على هذا القول ـ مضافاً إلى الأصول الكثيرة، وعموم ما دلّ من الكتاب [كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا...﴾]، والسنّة[3] على عدم انقطاع الصبا إلى أن يحتلم، خرج من أكمل الخمس عشرة، وبقي الباقي ـ صريح النبويّ: «إذا استكمل المولود خمس عشرة سنة، كتب ما له وما عليه، وأخذت منه الحدود»[4] ـ[5].

﴿وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَن يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ وَأَن يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَّهُنَّ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾

النور/٦٠.

موارد جواز النظر إلى الأجنبيّة

ومنها: ما لو كانت المنظورة عجوزة قد يئست من النكاح لكبر سنّها، وليست مظنّة للشهوة؛ لقوله تعالى ـ مشيراً إليها ـ: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَن يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ﴾، والثياب الموضوعة قد فسّرت في حسنتي الحلبي[6] وحريز[7] ـ بابن هاشم ـ، بالخمار والجلباب[8].

١ـ الخلاف، ج٣، ص٢٨٢، المسألة: ٢.
٢ـ الغنية (الجوامع الفقهيّة)، ص٥٣٢.
٣ـ الوسائل، ج١٣، ص٤٣٠، الباب ٤٤ من أبواب أحكام الوصايا، ح٩.
٤ـ تلخيص الحبير، ج٣، ص٤٢، ح١٢٤١.
٥ـ كتاب الصوم (كتاب الطهارة)، ص٥٨٨؛ طبعة المؤتمر، ص٢٠٧.
٦ـ الوسائل، ج١٤، ص١٤٧، الباب ١١٠ من أبواب مقدّمات النكاح، ح٢.
٧ـ الوسائل، ج١٤، ص١٤٧، الباب ١١٠ من أبواب مقدّمات النكاح، ح٤.
٨ـ كتاب النكاح (المتاجر، ج٢)، ص٢٧٥؛ طبعة المؤتمر، ص٥٨.

... ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾

النور/٦٣.

[انظر: سورة التوبة، آية ١٠٣، في المتولّي لإخراج الزكاة؛ وسورة الأحزاب، آية ٦، في تعيين مناصب الفقيه؛ وسورة البقرة، آية ١٩٥، في حجّيّة مطلق الظنّ].

سـورة الفـرقــان

سـورة الـشـعـراء

سـورة الـنـمـل

سورة الفرقان

﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا﴾

الفرقان/٤٨ .

الماء المضاف

«ولا» يزيل أيضاً «خبثاً على الأظهر» بل المشهور، للأصل، وقوله ـ عليه السلام ـ : **«كيف يطهر من غير ماء؟»**[١] وقوله ـ عليه السلام ـ في حديث: **«كان بنو إسرائيل إذا أصاب أحدهم قطرة البول قرضوا لحومهم بالمقاريض وقد وسّع اللّه عليكم بأوسع ما بين السماء والأرض وجعل لكم الماء طهوراً»**[٢]؛ فإنّ قصر الحكم على الماء في مقام الامتنان يدلّ على انحصار المطهّر فيه.

ومنه يظهر جوازالاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّماءِ مَاءً طَهُوراً﴾ إلاّ أن يكون الامتنان باعتبار مطهّريّته من الحدث أيضاً. لكنّه غير وارد على الرواية[٣].

١ـ الوسائل، ج٢، ص١٠٤٣، الباب ٢٩ من أبواب النجاسات، ح [٤١٥٠] ٧.

٢ـ الوسائل، ج١، ص١٠٠، الباب الأوّل من أبواب الماء المطلق، ح٤ .

٣ـ كتاب الطهارة، ص٤٥؛ طبعة المؤتمر، ج١، ص٢٩٥.

وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا يُضَٰعَفْ لَهُ ٱلْعَذَابُ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِۦ مُهَانًا

الفرقان/٦٨ ـ ٦٩.

[انظر: سورة الجنّ، آية ٢٣، في طرق إثبات كون المعصية كبيرة.]

وَٱلَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ ٱلزُّورَ وَإِذَا مَرُّوا۟ بِٱللَّغْوِ مَرُّوا۟ كِرَامًا

الفرقان/٧٢.

[انظر: سورة الأنبياء، آية ١٧، في حرمة اللّهو، وسورة الحجّ، آية ٣٠، في حكم الغناء.]

سورة الشعراء

وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ ٱلْأَقْرَبِينَ

الشعراء/٢١٤.

[انظر: سورة طه، آية ١٠٧، حول هل تحرم الزكاة على المطلبيّ؟.]

وَٱنتَصَرُوا۟ مِنۢ بَعْدِ مَا ظُلِمُوا۟

الشعراء/٢٢٧.

[انظر: سورة الشورى، آية ٤١ ـ ٤٢، في حكم غيبة الظالم.]

سـورة النمل

وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ

النمل/٤٠.

[انظر: سورة طه، آية ٧، في أدلّة الاستصحاب.]

قَالُوا اطَّيَّرْنَا بِكَ وَبِمَن مَّعَكَ قَالَ طَائِرُكُمْ عِندَ اللَّهِ بَلْ أَنتُمْ قَوْمٌ تُفْتَنُونَ

النمل/٤٧.

مفهوم «الطيرة والحسد والوسوسة في التفكّر»

بقي في المقام شيء وإن لم يكن مربوطاً به و هو أنّ النبويّ المذكور مشتمل على ذكر الطيرة والحسد والتفكّر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق الإنسان بشفتيه، وظاهره رفع المؤاخذة على الحسد مع مخالفته لظاهر الأخبار الكثيرة. ويمكن حمله على ما لم يظهر الحاسد أثره باللّسان، أو غيره بجعل عدم النطق باللّسان قيداً له أيضاً.

ويؤيّده تأخير الحسد عن الكلّ في مرفوعة النهديّ عن أبي عبدالله ـ عليه السلام ـ المرويّة في أواخر أبواب الكفر والإيمان من أصول الكافي:

«قال: قال رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ: وُضِعَ عَن أُمّتي تِسعَةُ أشياء: الخطأ، والنسيان، وما لايَعلَمونَ، وما لايُطيقُون، وَما اضطرّوا إليهِ، وما استكرهُوا عَليه والطيرةُ والوسوسةُ في التفكّر في الخلق، والحسد مالم يظهر بلسان أو بيد»[1].

---

١ ـ الكافي، ج٢، ص٤٦٣، باب «مارفع عن الأمّة» من كتاب الإيمان والكفر، ح٢، وفيه: «أويد».

ولعلّ الاقتصار في النبويّ الأوّل على قوله **«ما لم ينطق»**، لكونه أدنى مراتب الإظهار.

وروي: **«ثلاثةٌ لايسلم منها أحد، الطيرة والحسد والظنُّ**. قيل: فما نصنعُ؟ قال: **إذا تطيّرت فامض، وإذا حسدت فلا تبغ، وإذا ظننت فلا تقض»**[1].

والبغي عبارة عن استعمال الحسد، وسيأتي في رواية الخصال: **«إنّ المؤمن لا يستعملُ حسدَه»**[2]، ولأجل ذلك عدّ في الدروس[3] من الكبائر في باب الشهادات إظهار الحسد، لا نفسه، وفي الشرايع: «إنّ الحسد معصية، وكذاالظنّ بالمؤمن، والتظاهر بذلك قادح في العدالة»[4].

والإنصاف: أنّ في كثير من أخبار الحسد إشارة إلى ذلك.

وأمّا الطيرةُ، بفتح الياء، وقد يسكّن، وهي في الأصل التشأّم بالطير؛ لأنّ أكثر تشأّم العرب كان به، خصوصاً الغراب. والمراد، إمّا رفع المؤاخذة عليها، ويؤيّده ما روي من أنّ الطيرة شرك وإنّما يذهبه التوكّل[5]، وإمّا رفع أثرها؛ لأنّ الطيرة كان يصدّهم عن مقاصدهم، فنفاه الشرع.

وأمّا الوسوسة في التفكّر في الخلق، كما في النبويّ الثاني، أو التفكّر في الوسوسة فيه، كما في الأوّل، فهما واحد. والأوّل أنسب، ولعلّ الثاني اشتباه من الراوي. والمراد به ـ كما قيل ـ: وسوسة الشيطان للإنسان عند تفكّره في أمر الخلقة. وقد استفاضت الأخبار بالعفو عنه.

ففي صحيحة جميل بن درّاج قلت لأبي عبدالله ـ عليه السلام ـ: «إنّه يقع في قلبي أمر عظيم، فقال ـ عليه السلام ـ: **قل: لا إله إلاّ اللّهُ**، قال جميل: فكلّما وقع في قلبي

١ـ تحف العقول ص٥٠.
٢ـ الخصال، ج١، ص٨٩، ح٢٧، ولكنّ الحديث فيه نقص ووجدناه بتمامه في روضة الكافي، ص١٠٨، ح٨٦.
٣ـ الدروس، ج٢، ص١٢٦.
٤ـ شرائع الإسلام، ج٤، ص١٢٨.
٥ـ بحار الأنوار، ج٥٥، ص٣٢٢، الباب ١١ من كتاب السماء والعلم، ح١٠.

شيء قلتُ لا إله إلاّ اللّه فذهب عنّي»[1].

وفي رواية حمران عن أبي عبداللّه، ـعليه السلام ـ عن الوسوسة وإن كثرت، قال ـعليه السلام ـ: **«لا شيء فيها، تَقولُ: لا إله إلاّ اللّه»**[2].

وفي صحيحة محمّد بن مسلم عن أبي عبداللّه ـعليه السلام ـ: «جاء رجل إلى النبيّ ـصلى اللّه عليه وآله ـ فقال: يا رسول اللّه! إنّي هلكت، فقال ـصلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ له: **أتاك الخبيث، فقال لك: من خلقك، فقلت: اللّه تعالى، فقال: اللّه من خلقه؟ فقال: إي والّذي بعثك بالحقّ**، قال كذا، فقال ـصلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ: **ذاك واللّه مَحض الإيمان»**.

قال ابن أبي عمير؛ حدّثت بذلك عبدالرحمن بن الحجّاج، فقال: حدّثني أبي عن أبي عبداللّه ـعليه السلام ـ: **«إنّ رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه وآله ـ إنّما عني بقوله «هذا محض الإيمان»، خوفه أن يكون قد هلك حيث عرض في قلبه ذلك»**[3].

وفي رواية أخرى عنه ـصلّى اللّه عليه وآله ـ: **«والّذي بعثني بالحقّ إنّ هذا لصريح الإيمان، فإذا وجدتموه فقولوا: آمنّا باللّه ورسوله، ولا حول ولا قوّة إلاّ باللّه»**[4].

وفي رواية أخرى عنه ـصلّى اللّه عليه وآله ـ: **«إنّ الشيطان أتاكم من قبل الأعمال، فلم يقو عليكم، فأتاكم من هذا الوجه لكي يستزلكم، فإذا كان كذلك فليذكر أحدكم اللّه تعالى وحده»**[5].

ويحتمل أن يراد بالوسوسة في الخلق الوسوسة في أمور الناس وسوء الظنّ بهم. وهذا أنسب بقوله: **«ما لم ينطق بشفتيه»**.

ثمّ هذا الّذي ذكرنا، هو الظاهر المعروف في معنى الثلاثة الأخيرة المذكورة في الصحيحة.

وفي الخصال، بسند فيه رفع، عن أبي عبداللّه ـعليه السلام ـ: **«قال ثلاث لم يعرمنها**

١ـ الكافي، ج٢، ص٤٢٤، باب «الوسوسة وحديث النفس» من كتاب الإيمان والكفر، ح٢.
٢ـ الكافي، ج٢، ص٤٢٤، باب «الوسوسة وحديث النفس» من كتاب الإيمان والكفر، ح١.
٣ـ الكافي، ج٢، ص٤٢٥، باب «الوسوسة وحديث النفس» من كتاب الإيمان والكفر، ح٣، مع اختلاف في التعبير.
٤ـ الكافي، ج٢، ص٤٢٥، باب «الوسة وحديث النفس» من كتاب الإيمان والكفر، ح٤، مع اختلاف يسير.
٥ـ الكافي، ج٢، ص٤٢٦، باب «الوسوسة وحديث النفس» من كتاب الايمان والكفر، ح٥.

نبي فمن دونه، الطيرةُ والحَسَدُ والتفكّرُ في الوسوسة في الخلق»[1].

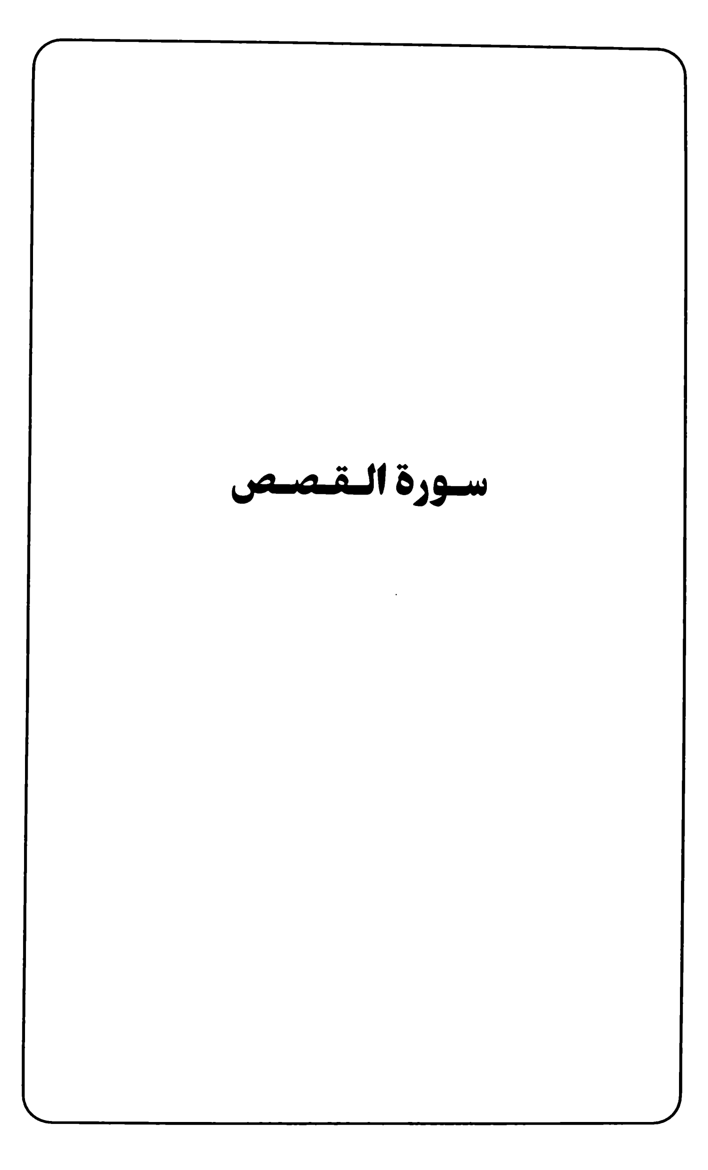
وذكر الصدوق ـ رحمه اللّه ـ في تفسيرها: أنّ المراد بالطيرة، التطيّرُ بالنبيّ ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ، إذ المؤمن لا يطيّره، كما حكى اللّه ـ عزّوجلّ ـ عن الكفّار: **﴿قَالُوا اطَّيَّرْنَا بِكَ وَبِمَن مَعَكَ﴾**. والمراد بالحسد أن يُحْسُدَ، لا أن يَحْسُدَ، كما قال اللّه تعالى: **﴿أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ﴾**[2]. والمراد بالتفكّر ابتلاء الأنبياء، ـ عليهم السلام ـ بأهل الوسوسة، لا غير ذلك، كما حكى اللّه عن الوليد بن مغيرة: **﴿إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ فَقُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ﴾**[3]، فافهم[4].

١ـ الخصال، ص٨٩، باب الثلاثة، ح٢٧.

٢ـ 'النساء /٥٤.

٣ـ المدّثر /١٨ ـ ١٩.

٤ـ فرائد الأُصول، ص٣٢٤؛ الطبعة الحجريّة، ص١٩٨.



سورة القصص

﴿وَجَآءَ رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَا ٱلْمَدِينَةِ يَسْعَىٰ﴾

القصص/٢٠

تقييد المطلق

هداية: الحقّ كما عليه جماعة من أرباب التحقيق أنّ التقييد لا يوجب مجازاً في المطلق من جهته... .

نقول: إنّ اللّفظ المطلق بكلا قسميه، إنّما هو موضوع للمعنى اللاّ بشرط الّذي لم يلاحظ فيه وجود القيد وعدمه من القيود الّتي يمكن لحوقها له، سواء كان ماهيّة، غير مقيّدة بفرد، كما هو مقتضى التحديد الثاني. أو نكرة؛ لأنّ المفروض فيها أيضاً إمكان اعتوار القيود المعيّنة للتشخّص المبهم المأخوذ فيها، فالموضوع له هو نفس المعنى الّذي قد يكون ذلك المعنى واحدا، وقد يكون هو بعينه في عالم نفس المعنى كثيراً، وقد يكون أبيض حال كونه أسود، إلى غير ذلك.

ولا ريب، في أنّ المعنى بعد ما كان على هذا الوجه لا يعقل أن يوجب التقييد فيه اختلافاً، وبعد عدم اختلافه في جميع مراتب تقلّباته، وأنحاء ظهوره، ومراتب وجوده لا يعقل أن يكون التقييد مجازاً؛ لأنّه هو بعينه في جميع مظاهره وأطواره وشؤونه، ومن تلك الأطوار ظهوره على وجه السراية والشيوع، فالماهيّة في هذه الملاحظة ملحوظة بشرط شيء، لما أشرنا إليه من أنّ الشيء المشروط به أعمّ من ذلك

ومن غيره. ولذلك تكون القضيّة الّتي اعتبر موضوعها على هذا الوجه من المحصورة في وجه.

وبالجملة، فمتى اعتبر مع نفس المعنى أمر غير ما هو مأخوذ فيه في نفسه، فهو من أطوار ذلك المعنى، سواء كان ذلك الأمر هو اعتبار الوجود الذهني فيه أو الخارجيّ أو اعتبار آخر غيرهما، وفي جميع هذه الأطوار نفس المعنى محفوظ لا تبدّل ولا تغيّر فيه بوجه، وإنّما المبدّل وجوه المعنى، كما هو ظاهر... .

فالقول بالمجازيّة، ممّا لا نعرف له وجهاً، والّذي يقضي بذلك ـ مضافاً إلى ما عرفت ـ أنّ المركبّات لا بدّ لها من وضع شخصيّ أو نوعي، به يدلّ على ما هو المقصود من التركيب من توصيف، أو إضافة أوإتّحاد، ففي قولنا «رقبة مؤمنة» لفظ «الرقبة» يدلّ على الموصوف كالمؤمنة على الصفة والهيئة على التوصيف، وكلّ واحد من هذه المعاني ممّا يدلّ عليه لفظه بدون مشاركة القرينة، أو العلاقة، فمن أين يحكم بكونه مجازاً، ولماذا يلزم، وما الداعي إلى التزامه.

فإن قلت: إنّ ذكر الصفة قرينة على إرادة الموصوف من حيث اتّصافه بالصفة.

قلت: كلاّ؛ فإنّ هذه الحيثيّة إنّما يصحّ انتزاعها من الموصوف بعد ذكر الصفة، فكيف يمكن اعتبارها في لفظ الموصوف.

فإن قلت: إنّ المتبادر من المطلق هو الإشاعة والسراية؛ ولذا لا يتأمّل في الحكم بصحّة أيّ فرد كان بعد السماع لقولك: «أكرم رجلاً» ونحوه.

قلت: إن أريد أنّ نفس اللّفظ إنّما يستفاد ذلك منه، فهو ممنوع، بل هو مقطوع الفساد، لوجود أمارات خلافه على وجه القطع، وإن أريد أنّ اللّفظ بمعونة المقام، كما ستعرف تفصيله يستفاد منه ذلك، فهو مسلّم، لكنّه لا يرتبط بما ذكر بوجه من غير فرق فيما ذكرنا بين موارد استعماله من الإخبار، كما في قوله تعالى: **﴿وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى﴾**، أو الإنشاء كما في قولك «أكرم رجلاً»، لاتّحاد المناط فيهما.

والقول بأنّ الرجل على وجه الإهمال ممّا يمتنع تعلّق الحكم الشرعيّ به، فلا بدّ من أن يراد به، إمّا الإطلاق بمعنى الماهيّة ملحوظة على وجه السراية، أو خصوص

المقيّد مثل «زيد»، بخلاف الإخبار؛ فإنّه يعقل أن يخبر عن عنوان الرجل، ولو على وجه الإجمال والإهمال، وهذا هو الوجه في الفرق بين المقامين مدفوع، بأن ذلك إنّما يتمّ في ما لو كان المقصود من الأمر المتعلّق بالماهيّة المهملة، هوبيان تمام المراد والمقصود، كما أنّه لو كان المقصود، الإخبار عن تمام من قام به السعي في الآية الشريفة، لم يصحّ في بيانه الإنتفاء.

وأمّا إذا كان المراد بيان بعض ما هو المطلق، فلا بأس به ولا ضير فيه، كما هو كذلك في الآية الشريفة، فالفرق ممّا لا وجه له.

وممّا يدلّ على ما ذكرنا أنّه لو فرض لماهيّة واحدة إرسال من جهات عديدة فقيّدت من إحدى الجهات، فعلى القول بالمجازيّة، لا بدّ وأن يكون لانسلاخ الشيوع والسراية من تلك الجهة من اللّفظ، والمفروض عدم التقييد من جهات أخرى، فالشيوع باقٍ بحاله من جهتها ولابدّ أن يكون حقيقة من تلك الجهة، فيلزم كون اللّفظ الواحد في استعمال واحد حقيقة ومجازاً وهو باطل جدّاً، وبعد ملاحظة أنّ جميع المطلقات ممّا لا يخلوا عن تقييد ما يلزم كون جميعها حقيقة ومجازاً، والقول بأنّ ذلك نظير العامّ المخصوص ـ؛ فإنّه إمّا أن يكون حقيقة، أو مجازاً ـ باطل؛ للفرق بين المقامين كما لا يخفى.

مضافاً إلى أنّ ذلك في المقام محلّ كلام، نظراً إلى أنّ أغلب التخصيصات فيه راجع إلى التقييد، فتأمّل حتّى تهتدي إلى المرام.

وممّا يشهد بما ذكرنا كثير من موارد استعمال الألفاظ المطلقة، كقول الطبيب لمن حاول أن يعالجه أنّه لابدّ لك أن تشرب الدواء، ولا يجوز أن يؤخذ بإطلاقه، فيشرب كلّ ما هو يصدق عليه الد ؛ فإنّ أمثال هذه الإستعمالات في العرف فوق حدّ الإحصاء، ولا ريب في أنّها خالية عن أمارة المجاز، مضافاً إلى مساعدة أمارة الحقيقة عليها أيضاً، كما يظهر بعد التأمّل الصادق في مواردها.

ومن هذا القبيل جملة من الأوامر الشرعيّة التّي يختلف تفاصيل مواردها على حسب اختلاف موضوع المكلّفين سفراً وحضراً، صحّةً ومرضاً، إختياراً وإضطراراً،

إلى غير ذلك؛ مثل قوله تعالى: ﴿وأقيموا الصّلاة﴾[١]. بناءاً على القول بوضع الصلاة للأعمّ، فالمراد من ذكره بيان أصل المشروعيّة، وأمّا تفاصيل ذلك، فهي موقوفة على بيان آخر في مورد آخر، كما هو كذلك أيضاً؛ ولذا لا يحسن الإستفهام عند الإطّلاع على مثل الواقعة الواردة في مقام الإهمال؛ فإنّه لازم للإجمال سواء كان في الإشتراك اللّفظيّ أو في الاشتراك المعنويّ[٢].

﴿قَالَ إِنِّيٓ أُرِيدُ أَنْ أُنكِحَكَ إِحْدَى ٱبْنَتَيَّ هَٰتَيْنِ عَلَىٰٓ أَن تَأْجُرَنِي ثَمَٰنِيَ حِجَجٍ﴾

القصص / ٢٧.

[انظر: سورة البيّنة، آية ٥، في حكم إجراء الاستصحاب في أحكام الشريعة السابقة.]

﴿تِلْكَ ٱلدَّارُ ٱلْءَاخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَٱلْعَٰقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾

القصص/٨٣.

[انظر: سورة البقرة، آية ٢٨٤، في العقاب على التجرّي؛ وفي نيّة الحرام.]

١ـ البقرة /٤٣.

٢ـ مطارح الأنظار، ص٢١٦.

سورة العنكبوت

سورة الروم

سورة العنكبوت

﴿اتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ ۖ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ ۗ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ ۗ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ﴾

العنكبوت/٤٥

كيفيّة نيّة الوضوء

ثمّ إنّ المراد من وجه الوجوب والندب ـ كما ذكره جامع المقاصد[1]، وشارح الروضة[2] ـ علّة شرع الحكم والسبب الباعث عليه. وحكى الثاني عن الشهيد في رسالته، أنّ المتكلّمين فيه على أربعة أقوال:

الأوّل: أنّه لا وجه له إلاّ الأمر وهو مذهب الأشاعرة.

الثاني: أنّه اللّطف في الواجبات والمندوبات العقليّة.

الثالث: أنّه الشكر. قال: وهو راجع إلى اللّطف؛ لكنّه لا في التكليف العقليّ مطلقاً، بل في نوع منه وهو الشكر.

١ـ جامع المقاصد، ج١، ص٢٠٢.

٢ـ المناهج السويّة، مخطوط (في مكتبة ملك برقم: ١٣٢٣)، ورق ١٤٣.

الرابع: أنّه وجود المصلحة في الفعل والمفسدة في الترك.

ثمّ حكي عن الشهيد في تلك الرسالة موافقة ما في الغنية[1] من أنّ الوجه في وجوب الوضوء استباحة الصلاة، والأولى أن لا يقصد من يريد قصد وجه الوجوب إلاّ الوجه الواقعيّ المعلوم عندالله للوجوب والندب، إذ ليس على الوجوه المذكورة دليل يطمئنّ.

نعم، قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلاةَ إِنَّ الصَّلاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ﴾ ربّما يدلّ على تعليل الوجوب باللّطف.

ويؤيّده، قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ اللهِ وَعَنِ الصَّلاةِ﴾[2]، ويمكن التفصيل بين فعل العبادات وترك المحرّمات وتوجبه الأوّل باللّطف. والثاني بدفع المفسدة. وكأنّ هذا أظهر من الكتاب والسنّة الواردة في بيان علّيّة شرع الواجبات والمحرّمات.

وقد تلخّص ممّا ذكرنا، أنّه لا يعتبر شيء في الوضوء على وجه الغائيّة إلاّ القربة الّتي هي أعلى الغايات وأشرفها لمن يطع اللّه لتحصيل الفوائد والغايات، وإلاّ فالإنسان الكامل لا يقصد بطاعته القربة، من حيث إنّها فائدة عائدة إليه، بل الباعث له أهليّة المطاع للإطاعة، فيريد التقرّب إليه؛ لأنّه محبوب عنده، فلا داعي له على الفعل، إلاّ القيام بما يستحقّه المطاع من حيث ذاته لا من حيث إحسانه إليه، ودونه من يقصد بطاعته أداء بعض ما يستحقّه اللّه عليه من الشكر ولا يقصد بها عود فائدة إليه، ولو أراد من شكره مزيد النعم أو دوام الموجود خرج عن غاية الشكر، ودونه من يقصد مجرّد الرفعة والتقرّب عنده فلا شيء أحبّ إليه منه، وهذا أوّل مراتب الطالبين بإطاعتهم تحصيل الفوائد لأنفسهم، ودونه من يطلب بطاعته التفصيّ عن البعد من اللّه، وهاتان الفائدتان حاصلان من الإغماض عن الجزاء، ودونهما من يطلب ما يبذل على العمل، ودونه من يقصد بها التقرّب لدخول الجنّة؛ لأنّ في تركها البعد الموجب

١ـ الغنية (الجوامع الفقهيّة)، ص٤٩١.

٢ـ المائدة /٩١.

لدخول النار، وحيث إنّ التقرّب في الصورتين الأخيرتين غير مقصود لذاته، بل لأجل التوصّل إلى الملاذ النفسانيّة، أو دفع المنافرات قيل بعدم صحّة العبادة فيهما.

قال في القواعد: أمّا نيّة الثواب والعقاب، فقد قطع أكثر الأصحاب بفساد العبادة بقصدهما[١].

وعن أجوبة المسايل المهنائيّة للعلاّمة ـ قدّس سرّه ـ: اتّفقت العدليّة على أنّ من فعل فعلاً لطلب الثواب أو لخوف العقاب لا يستحقّ بذلك ثواباً، والأصل في ذلك: أنّ من فعل فعلاً ليجلب نفعاً أو يدفع به ضرراً، فإنّه لا يستحقّ المدح على ذلك، والآيتان المذكورتان في السؤال أعني قوله تعالى: ﴿لِمِثْلِ هَذَا فَلْيَعْمَلِ الْعَامِلُونَ﴾[٢] وقوله تعالى: ﴿وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ﴾[٣] لا دلالة فيهما على كون غرضهم لفعله مثل ذلك، انتهى[٤].

وعن الرازيّ في تفسيره الكبير: إتّفاق المتكلّمين على عدم صحّة هذه العبادة[٥].

وما أبعد ما بين هذا القول وتفسير ابن زهرة للقربة بأنّها: طلب المنزلة الرفيعة عند غسل ثوبه[٦].

وعن الحلبيّ من أنّه: يستحبّ للمصلّي أن يرجو بفعلها مزيد الثواب والنجاة من العقاب[٧].

وكيف كان، فهو ضعيف؛ ولذا نسبه في الذكرى[٨] إلى توهّم قوم؛ لأنّ القدر الثابت من أدلّة وجوب الإطاعة والعبادة هو أن يكون الفعل لأجل أمر اللّه سبحانه، وأمّا إيجاب الفعل بهذا الداعي فربما يكون لداعٍ آخر؛ فإنّه لا يشترط في صدق

١ـ القواعد والفوائد، ج١، ص٧٧، الفائدة الثانية، وليست فيه كلمة «أكثر».
٢ـ الصافّات /٦١.
٣ـ المطفّفين /٢٦.
٤ـ المسائل المهنائيّة، ص٩٠، مع اختلاف في العبارة.
٥ـ التفسير الكبير، ج١٣، ص١٢٢، و ج١٦، ص٩١.
٦ـ الغنية (الجوامع الفقهيّة)، ص٤٩١.
٧ـ الكافي في الفقه، ص١٣٩.
٨ـ الذكرى، ص٧٩.

الإطاعة أن لا يكون الغرض منها شيئاً آخر.

ويشهد له صدق المطيع على الخدّام، والعبيد القائمين بالخدمة، ولا دليل على اعتبار أزيد من ذلك. ثمّ المدح على هذا النحو من الإطاعة ثابت إذا قيس هذا الشخص إلى من لا يعتني بثواب اللّه، ولا يبالي بعقابه، لضعف اعتقاده بهما أو لغلبة شهوته على عقله القاطع بوجوب تحمّل الكلفة العاجلة لدفع المضرّة العظيمة، وإن كانت آجلة، فضلاً عمّا لو كان في تلك الكلفة مع ذلك منفعة عظيمة آجلة.

فالإنصاف، أنّ من يطيع لرجاء الثواب أو لخوف العقاب أو لهما معاً يحصل له من جهة رجائه وخوفه منزلة عنداللّه، يكون إليها معراج الراجين والخائفين، فقد تحقّق من الشخص المفروض عنوان الإطاعة، وحصل له التقرّب وإن لم يكن التقرّب مقصوداً له بالذات، لما عرفت من أنّ نفس العمل راجياً، أو خائفاً متقرّب، وإن كان الداعي إلى فعله هو الخوف، فالعامل لأجل الخوف مستحقّ للثواب، لقربه وإن لم يقصد لعمله حصول الثواب، فإنّ من عظّم السلطان خوفاً يستحقّ ما يستحقّه الطامعون، وليس هذا، إلاّ لاستحقاقه المدح، ولذا مدح اللّه الراجين والخائفين، فما ذكره العلاّمة في أجوبة المسائل من أنّ هذا الشخص لا يسمّى جواداً[1] حقّ، إلاّ أنّه يوصف بحسن اليقين، وكونه مطمئناً بما وعداللّه، خائفاً ممّا أو عده، غير مغرور بملاذ الدنيا، ولا ريب في استحقاق هذا الشخص للمدح والثواب.

نعم، من خاف ولم يرد بعمله دفع الخوف ولم يرد بعمله جلب المرجوّ، بل عمل للّه ورجى الدفع والجلب من تفضّله لا مجازاته، كان أعلى مرتبة من ذلك، ولا ينبغي دعواها، إلاّ لمن ادّعاها بقوله ـ صلوات اللّه عليه ـ: **«ما عبدتك خوفاً من نارك ولا طمعاً في جنّتك ولكن وجدتك أهلاً للعبادة فعبدتك»**[2]؛ والمراد: إنّي وإن كنت طامعاً خائفاً، لكن لا أريد بعبادتي جلب المرجوّ ولا دفع المخوف.

هذا كلّه، مضافاً إلى الآيات والأخبار الواردة في بيان ثواب الطاعات، وعقاب

١ـ المسائل المهنائيّة، ص٩٠.

٢ـ بحار الأنوار، ج٧، ص١٨٦، الباب ٥٣، من أبواب النيّة.

العاصي، والأمر بتحصيل ثواب اللّه، ودفع العقاب؛ مضافاً لا إلى ما دلّ على: «أنّ العبادة على ثلاثة: عبادة الأجراء، وعبادة العبيد، وعبادة الأحرار»[1]، وهي أفضل؛ فإنّ التفضيل يدلّ على صحّة الأوّلين.

وملخّص الكلام: أنّ الثابت من أدلّة وجوب التعبّد في ما ثبت كونها عبادة، هو لزوم صدق الإطاعة أو حصول غرض الشارع من الأمر بهذه العبادات، وهو القرب، والأوّل مستلزم للثاني، لما ذكرنا من أنّ المطيع يحصل له بترجيح داعي الأمر على داعي الهوى والاعتناء بوعد الشارع و وعيده قرب، فيكفي تحقّق الثاني وإن لم يصدق الأوّل، كما فيمن يفعل الفعل لأجل المصلحة الكافية الداعية إلى إيجاب الشارع له إذا كانت ممّا يتعلّق بأمر الآخرة؛ لأنّ مرجعه حينئذٍ إلى حصول القرب به وإن لم يصدق هنا الإطاعة، إلاّ أنّ الغرض منها حاصل.

نعم، المصلحة الموجودة فيه من قبيل الخواصّ الراجعة إلى الأمور الدنيويّة، كأن علم بالتجربة أنّ صلاة اللّيل يدرّ الرزق مع قطع النظر عن أمر الشارع، لم يصحّ العمل بها إذا فَعَله لذلك. نعم، لو ترتّب ذلك الأمر الدنيويّ على إطاعة اللّه عزّوجلّ في مثل صلاة الحاجات ـ الّتي يتوصّل بطاعة اللّه إليها، وليس المقصود هي الحاجات نفسها، بل لو قصد الثواب على هذا الوجه أيضاً، وكان الداعي على فعل العبادات مجرّد الثواب، لا لأنّه أمر به المولى ـ كان العمل فاسداً، ولعلّه مراد من ذكر بطلان العبادة بقصدهما.

قال في محكيّ النهاية في باب الصلاة: ويجب إيقاع الواجب لوجوبه والمندوب لندبه، أو لوجههما، لا للرياء وطلب الثواب وغيرهما[2]، انتهى، فيحتمل موافقة من تقدّم إليهم الإشارة، وما ذكرنا من إرادة الثواب، يعني مطلق العوض من اللّه، لا من حيث الإطاعة كالأجير على العمل؛ فإنّ الفرق بينه وبين الخادم الّذي يخدم لأجل انتظام معاشه، واضح؛ فإنّ الأوّل يطلب العوض بإزاء العمل،

١ـ الوسائل، ج١، ص٤٥، الباب ٩ من أبواب مقدّمة العبادات، ح١و٣.

٢ـ النهاية، ج١، ص٤٤٧.

والثاني بإزاء الإطاعة.

ويحتمل أن يريد من الثواب، العوض العائد عليه عن المخلوقين من حيث كونه في اعتقادهم من أهل الصلاح الّذين أمر اللّه بصلتهم والإحسان إليهم، فيكون تفسيراً للرياء.

ثمّ، إنّ ظاهر قوله ـ قدّس سرّه ـ لوجوبه أو لوجهه، إرادة الغاية الأصليّة الّتي هي القربة؛ ولذا احترز بها عن الرياء وطلب الثواب، ففيه تأييد لما قدّمنا في الوجوب الغائيّ من كونه بالمعنى الشرعيّ راجعاً إلى قصد القربة، ولما ذكرنا من أنّه يكفي عن قصد الأمر قصد الوجه الموجب لإيجاب الشارع[1].

في أدلّة الصحيحي

الرابع: ظواهر جملة من الأخبار والآيات الواردة في مقام بيان خواصّ العبادات وآثارها، كقوله تعالى: ﴿**إِنَّ الصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ**﴾؛ وقوله ـ عليه السلام ـ: «**الصلاة خير موضوع**»[2]، ونحو ذلك؛ فإنّ هذه بحكم عكس النقيض تدلّ على أنّ ما لا تنهى ليس بصلاة.

وفيه: أنّ ذلك مبنيّ على أن يكون تلك الخطابات واردة في مقام بيان أحكام تلك العبادات على وجه الإطلاق، وذلك وإن لم يكن منافياً للإجمال المفروض فيها عند المستدلّ؛ إذ لا ينافي الإجمال مع كون الحكم سارياً في جميع أفراد المجمل، إلاّ أنّه غير معلوم، بل قد عرفت في ما تقدّم أنّها غير واردة في هذا المقام.

وقد يستكشف ورود قوله تعالى: ﴿**إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ**﴾ في مقام البيان عن كونه تعليلاً لقوله: ﴿**أَقِمِ الصَّلَاةَ**﴾؛ ولا وجه لذلك، لاحتمال عدم وروده أيضاً في مقام البيان، فينطبق التعليل على مورده، كما لا يخفى[3].

١ـ كتاب الطهارة، ص٨٥.

٢ـ الوسائل، ج٥، ص٢٤٧، الباب ٤٢ من أبواب أحكام المساجد، ح [٦٤٦١] ١.

٣ـ مطارح الأنظار، ص١٣.

[انظر: بحوث حول القرآن وعلومه، حول الخطابات الواردة في الشريعة؛ وسورة البيّنة، آية٥، في الواجب التعبّديّ والتوصليّ.]

سورة الروم

﴿ضَرَبَ لَكُم مَّثَلًا مِّنْ أَنفُسِكُمْ هَل لَّكُم مِّن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ﴾

الروم/٢٨.

[انظر: سورة النحل، آية ٧٥، في تملّك العبد.]

سورة لقمان

سورة السجدة

سورة لقمان

﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾

لقمان/٦.

حكم حفظ كتب الضلال

السابعة: حفظ كتب الضلال حرام في الجملة، بلا خلاف كما في التذكرة[١] وعن المنتهى[٢]، ويدلّ عليه مضافاً إلى حكم العقل بوجوب قطع مادّة الفساد، والذمّ المستفاد من قوله تعالى: **﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللّهِ﴾** والأمر بالاجتناب عن قول الزور[٣]... .

نعم، ما كان من الكتب جامعاً للباطل في نفسه، من دون أن يترتب عليه ضلالة لا يدخل تحت الأموال، فلا يقابل بالمال؛ لعدم المنفعة المحلّلة المقصودة فيه، مضافاً إلى آيتي «لهو الحديث»، و«قول الزور»، [و] أمّا وجوب إتلافها، فلا دليل عليه[٤].

١ـ التذكرة، ج١، ص٥٨٢.

٢ـ المنتهى، ج٢، ص١٠١٣.

٣ـ الحجّ/٣٠.

٤ـ المكاسب المحرّمة، ص٢٩؛ طبعة المؤتمر، ج١، ص٢٣٣.

حكم الغناء

وبالجملة: فنسبة الخلاف إليه [أي: إلى السبزواري] في معنى الغناء أولى من نسبة التفصيل إليه، بل ظاهر أكثر كلمات المحدّث الكاشاني[١] أيضاً ذلك؛ لأنّه في مقام نفي التحريم عن الصوت الحسن المذكّر لأمور الآخرة المنسي لشهوات الدنيا.

نعم، بعض كلماتهما ظاهرة في ما نسب إليهما من التفصيل في الصوت اللّهويّ الّذي ليس هو عند التأمّل تفصيلاً، بل قولاً بإطلاق جوازالغناء، وأنّه لا حرمة فيه أصلاً، وإنّما الحرام ما يقترن به من المحرّمات، فهو ـ على تقدير صدق نسبته إليهما ـ في غاية الضعف، لا شاهد له يقيّد الإطلاقات الكثيرة المدّعى تواترها، إلاّ بعض الروايات الّتي ذكراها... .

وفي كتاب عليّ بن جعفر عن أخيه قال: «سألته عن الغناء، هل يصلح في الفطر والأضحى والفرح؟ قال: **لا بأس، ما لم يزمر به**»[٢].

والظاهر أنّ المراد بقوله: «**ما لم يزمر به**»، مالم يلعب معه بالمزمار، أو ما لم يكن الغناء بالمزمار ونحوه من آلات الأغاني.

ورواية أبي بصير، قال: «سألت أبا عبداللّه ـ عليه السلام ـ عن كسب المغنيّات، فقال: **الّتي يدخل عليها الرجال حرام، والّتي تدعى إلى الأعراس لا بأس به، وهو قول اللّه عزّوجلّ: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِى لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾**»[٣].

وعن أبي بصير عن أبي عبداللّه ـ عليه السلام ـ قال: «**أجر المغنيّة الّتي تزفّ العرائس ليس به بأس، ليست بالّتي تدخل عليها الرجال**»[٤]؛ فإنّ ظاهر الثانية، وصريح الأولى: أنّ حرمة الغناء منوط بما يقصد منه؛ فإن كان المقصود إقامة مجلس اللّهو حرم، وإلاّ فلا.

١ـ مفاتيح الشرايع، ج٢، ص٢٠.

٢ـ مسائل علي بن جعفر، ص١٥٦، ح٢١٩؛ الوسائل، ج١٢، ص٨٥، الباب ١٥ من أبواب ما يكتسب به، ح٥.

٣ـ الوسائل، ج١٢، ص٨٤، الباب ١٥ من أبواب ما يكتسب به، ح١؛ والكافي، ج٥، ص١١٩، ح١؛ والتهذيب، ج٦، ص٣٥٨، ح١٠٢٠، والاستبصار، ج٣، ص٦٢، ح٢٠٧، وفيه: «سألت أبا جعفر ـ عليه السلام ـ».

٤ـ الوسائل، ج١٢، ص٨٥، الباب ١٥ من أبواب ما يكتسب به، ح٣.

وقوله ـ عليه السلام ـ: في الرواية «**وهو قول الله**» إشارة إلى ما ذكره من التفصيل، ويظهر منه أنّ كلا الغنائين من لهو الحديث، لكن يقصد بأحدهما إدخال الناس في المعاصي، والإخراج عن سبيل الحقّ، وطريق الطاعة دون الآخر.

وأنت خبير بعدم مقاومة هذه الأخبار للإطلاقات؛ لعدم ظهور يعتدّ به في دلالتها، فإنّ الرواية الأولى لعليّ بن جعفر ظاهرة في تحقّق المعصية بنفس الغناء، فيكون المراد بالغناء مطلق الصوت المشتمل على الترجيع، وهو قد يكون مطرباً ملهياً، فيحرم، وقد لا ينتهي إلى ذلك الحدّ فلا يعصى به.

ومنه يظهر توجيه الرواية الثانية لعليّ بن جعفر، فإنّ معنى قوله: «**لم يزمر به**» لم يرجّع فيه ترجيع المزمار، أو لم يقصد منه قصد المزمار أو أنّ المراد من «الزمر» التغنّي على سبيل اللّهو.

وأمّا رواية أبي بصير ـ مع ضعفها سنداً بعليّ بن أبي حمزة البطائنيّ ـ فلا تدلّ إلاّ على كون غناء المغنّية الّتي يدخل عليها الرجال داخلاً في ﴿**لَهْوَ الْحَدِيثِ**﴾ في الآية، وعدم دخول غناء الّتي تدعى إلى الأعراس فيها، وهذا لا يدلّ على دخول مالم يكن منهما في القسم المباح، مع كونه من لهو الحديث قطعاً. فإذا فرضنا أنّ المغنّي يغنّي بأشعار باطلة، فدخول هذا في الآية أقرب من خروجه.

وبالجملة، فالمذكور في الرواية تقسيم غناء المغنّية باعتبار ما هو الغالب من أنّها تطلب للتغنّي، إمّا في المجالس المختصّة بالنساء ـ كما في الأعراس ـ وإمّا للتغنّي في مجالس الرجال.

نعم، الإنصاف أنّه لا يخلو من إشعار بكون المحرّم هوالّذي يدخل فيه الرجال على المغنّيات، لكنّ المنصف لا يرفع اليد عن الإطلاقات لأجل هذا الإشعار، خصوصاً مع معارضة بما هو كالصريح في حرمة غناء المغنّية، ولو لخصوص مولاها، كما تقدّم من قوله ـ عليه السلام ـ: «**قد يكون للرجل الجارية تلهيه، وما ثمنها إلاّ ثمن الكلب**»[1]، فتأمّل.

١ـ الوسائل، ج١٢، ص٨٨، الباب ١٦ من أبواب ما يكتسب به، ح٦.

وبالجملة: فضعف هذا القول ـ بعد ملاحظة النصوص ـ أظهر من أن يحتاج إلى الإظهار[١].

[انظر: سورة الحجّ، آية ٣٠، في حكم الغناء؛ وسورة الكهف، آية ٢٩، في ملاك الكبيرة.]

يَـٰبُنَيَّ أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ وَأْمُرْ بِٱلْمَعْرُوفِ وَٱنْهَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَٱصْبِرْ عَلَىٰ مَآ أَصَابَكَ إِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ ٱلْأُمُورِ

لقمان/١٧.

[انظر: سورة النساء، آية ١٦٠، في الملازمة بين العقل والشرع.]

إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ

لقمان/١٨.

الاستدلال على عموم «اليقين والشكّ»

[قوله] ـ قدّس سرّه ـ: ولايرد عليه حينئذ، أنّه يصير من باب رفع الإيجاب الكلّيّ، لوقوعه في حيّز النفي؛ لأنّه بعيد عن اللّفظ، وينفيه التأكيد بقوله: «أبداً»، فيصير من باب ﴿لا يُحِبُّ كُلَّ مختالٍ فَخُورٍ﴾.

[أقول]: هذا الإيراد محكيّ[٢] عن العلاّمة المجلسي، حيث إنّه ـ قدّس سرّه ـ منع **أوّلاً**: إفادة لفظي «اليقين» و«الشكّ» للعموم، مستنداً إلى أنّ اللاّم حقيقة في الجنس، والعهد الخارجيّ، مجاز في الاستغراق والعهد الذهنيّ.

وثانياً: بأنّ هذا رفع للإيجاب الكلّيّ، ويتحقّق في ضمن الإيجاب الجزئيّ.

١ـ المكاسب المحرّمة، ص٣٨؛ طبعة المؤتمر، ج١، ص٣٠٣.

٢ـ حكاه في شرح الوافيه (مخطوط)، ص١٢٦.

وبعبارة أخرى: التمسّك بالعموم مخلّ بمقصودكم؛ لأنّ المعرفة في سياق النفي لا يفيد العموم، بل لا بدّ لكم من إثبات النكارة حتّى يفيد ذلك، اللّهمّ إلاّ أن يقال: إنّ التأكيد بقوله: «أبداً» ينفي ذلك[١]، انتهى.

أقول: لا شكّ في أنّ النكرة إنّما تفيد العموم في سياق النفي؛ لأنّ نفي الفرد المنتشر لا يتحقّق إلاّ بنفي جميع الأفراد، ولا شكّ أنّ وقوع اسم الجنس المحلّى باللّام الدالّ على الطبيعة بعد النفي يفيد نفي الحكم عن الطبيعة، ولا يتحقّق إلاّ بعد نفيه عن جميع الأفراد، فهو يفيد نفي الحكم عن الأفراد بنحو أبلغ.

وأمّا كونه حينئذ لرفع الإيجاب الكلّي فممّا لايحتمله أحد؛ نظراً إلى أنّ إفادة رفع الإيجاب الكلّيّ إنّما يكون في ما إذا ثبت العموم بنفس اللّفظ مع قطع النظر عن تعلّق الحكم، كما في لفظ «كلّ» والجمع المحلّى، والمضاف، والفرد المحلّى إذا استعمل في الإستغراق مجازاً. وأمّا إذا ثبت العموم بملاحظة: أنّ الحكم الإيجابيّ أوالسلبيّ إذا تعلّق بالطبيعة، فيفيد ثبوت الحكم أو نفيه للطبيعة وعنها ـ ولا يكون ذلك إلاّ بثبوته لجميع الأفراد أو نفيه عنها ـ فلا يحتمل هذا الاحتمال.

ولعلّ المورد لمّا زعم أنّ التمسّك بالعموم من جهة ادّعاء استعمال نفس المفرد المحلّى باللاّم في الإستغراق بجعل اللاّم للإستغراق ـ ولهذا منع أوّلاً كون اللاّم حقيقة في الإستغراق ـ أورد بأنّه: لو سلّمنا كون اللاّم للاستغراق، فيصير النفي الوارد عليه دالاً على رفع الإيجاب الكلّي، كما في قولك: «لم آخذ كلّ الدراهم» وقوله: «ما كلّ عدد زوجاً» و«ما كلّ ما يتمنّى المرء يدركه»[٢]، كما صرّح به بعض أهل المعاني.

وقد عرفت أنّ حملنا لفظي «اليقين» و«الشكّ» على العموم ليس لادّعاء كون اللاّم فيهما للاستغراق ـ لا حقيقة ولا مجازاً ـ حتّى يرد علينا منعه الأوّل؛ بل لأنّهما مستعملان في نفس الطبيعة، لكنّ الحكم الإيجابي أو السلبي إذا

١ـ ملاذ الأخيار، ج١، ص٦٢.

٢ـ هو لأحمدبن الحسين، أبي الطيّب المتنبيّ، على ما في جامع الشواهد، ج٣، ص١٦.

تعلّق بطبيعة، فيلزمه وجود الحكم في جميع محالّ و جود تلك الطبيعة، ولا عموم وكلّيّة مع قطع النظر عن الحكم، حتّى يحتمل توجّه الحكم السلبيّ إلى نفس العموم والكلّيّة فيفيد سلب العموم ونفي الشمول ـ كما في الأمثلة المذكورة ـ فنحتاج إلى جعل المقام من قبيل: ﴿لا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾ ـ كما فعله المصنّف ـ أو القول: بأنّ جعله من باب رفع الإيجاب الكلّيّ موجب للإجمال بل اللّغويّة ـ كما فعله السيّد صدر الدين[1] ـ فيرد عليه ما أوردنا على استفادة العموم بالطريق الثاني من الطرق الثلاثة: من أنّ اللّغويّة تدفع بدخول مورد سؤال السائل ومحلّ حاجته في المجمل، ولا دليل على وجوب البيان أزيد من ذلك، مع احتمال وجود المبيِّن واختفائه[2].

إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ ٱلْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْأَرْحَامِ

لقمان/٣٤

حكم التنجيم

السادسة: التنجيم حرام، وهو ـ كما في جامع المقاصد[3] ـ الإخبار عن أحكام النجوم باعتبار الحركات الفلكيّة، والاتّصالات الكوكبيّة. وتوضيح المطلب يتوقّف على الكلام في مقامات:... .

الثالث: الإخبار عن الحادثات والحكم بها مستنداً إلى تأثير الإتّصالات المذكورة فيها بالاستقلال أو بالمدخليّة، وهوالمصطلح عليه بالتنجيم، فظاهر الفتاوى والنصوص حرمته مؤكّدة ... وقريب منه ما وقع بينه وبين منجّم آخر نهاه عن المسير أيضاً، فقال ـ عليه السلام ـ له:

١ـ انظر: شرح الوافية، ص١٢٦.

٢ـ الحاشية على استصحاب القوانين، ص١٥٨.

٣ـ جامع المقاصد، ج٤، ص٣١.

«أتدري ما في بطن هذه الدّابّة أذكرأم أنثى؟ قال: إن حسبتُ علمت، قال ـ عليه السلام ـ: فمن صدّقك بهذا القول فقد كذّب بالقرآن، قال اللّه: ﴿إِنَّ اللَّهَ عِندَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ﴾ الآية، ما كان محمّد ـ صلّى الله عليه و آله وسلّم ـ يدّعي ما ادّعيت؛ أتزعم أنّك تهدي إلى الساعة الّتي من سار فيها صرف عنه السوء، والساعة الّتي من سار فيها حاقّ به الضرّ، من صدّقك [بهذا] استغنى [بقولك] الاستعانة باللّه في هذا الوجه وأحوج إلى الرغبة إليك في دفع المكروه عنه»[1] . . . .

وفي رواية مفضّل[2] بن عمر ـ المرويّة عن معاني الأخبار ـ في قوله تعالى: ﴿وإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ﴾[3] قال: «وأمّا الكلمات فمنها ما ذكرناه، ومنها المعرفة بقدم بارئه وتوحيده وتنزيهه عن الشبيه حتّى نظر إلى الكواكب والقمر والشمس واستدلّ بأفول كلّ منها على حدوثه وبحدوثه على محدثه، ثمّ اعلم أنّ الحكم بالنجوم خطاء»[4] ـ[5]

سورة السجدة

أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا لَّا يَسْتَوُونَ

السجدة/١٨.

اشتراط العدالة في مستحقّ الزكاة

نعم، ربما استدلّوا لاعتبار العدالة بوجوه أخر مثل: أنّ الفاسق غير مؤمن لمقابلتهما

١- الوسائل، ج٨، ص٢٦٩، الباب١٤ من أبواب آداب السفر إلى الحجّ وغيره، ح [١٥٠٤٨] ٤، مع اختلاف في التعبير.

٢- في النسخ «فضيل بن عمرو» والصحيح ما أثبتناه، طبقاً للمصدر.

٣- البقرة/١٢٤.

٤- معاني الأخبار، ص١٢٧؛ وعنه في الوسائل، ج٨، ص٢٧٠، الباب ١٤ من أبواب آداب السفر إلى الحجّ وغيره، ح [١٥٠٤٩] ٥، مع اختلاف يسير.

٥- المكاسب المحرّمة، ص٢٥؛ طبعة المؤتمر، ج١، ص٢٠١.

في قوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِناً كَمَنْ كَانَ فَاسِقاً لاَيَسْتَوُونَ﴾؛ ولتعذيبه بالنار مع ما ورد في الكتاب العزيز من أنّه: ﴿لاَ يُخْزِي اللّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ﴾[١].

وفيه: منع المقدّمتين؛ لاحتمال التكفير في الدنيا، والعفو في الآخرة ولو لأجل الشفاعة، واحتمال اختصاص الآية بالمؤمنين مع النبيّ ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ لا مطلق المؤمنين به.

وأمّا الفاسق ـ المقابل للمؤمن في الآية ـ: فالمراد به الكافر بقرينة الحكم بخلوده في النار في الآية الّتي بعدها.

ومثل أنّ إعطاء الزكاة للفاسق إعانة له، وقد منع عنه جميع ما منع عن إعانة الفاسقين.

وفيه: إنّا لم نجد ما يدلّ على حرمة إعانة الفاسقين في غير فسقهم، نعم قد يقال ذلك في إعانة الظلمة بالخصوص، كيف والمشهور نصّاً وفتوى جواز الصدقة المندوبة على المخالفين الّذين هم أفسق الفسّاق.

وبنظير ذلك يجاب عمّا لو قيل: إنّ إعطاء الزكاة للفاسق ركون إلى الظالم منهيّ عنه كتاباً[٢] وسنّة[٣]. أو يقال: إنّ الفاسق محادّ للّه ورسوله ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ، وإعطاءه موادّة منهيّ عنها في الكتاب العزيز[٤].

وفيه منع محادّته، ومنع كون إعطائه موادّة[٥].

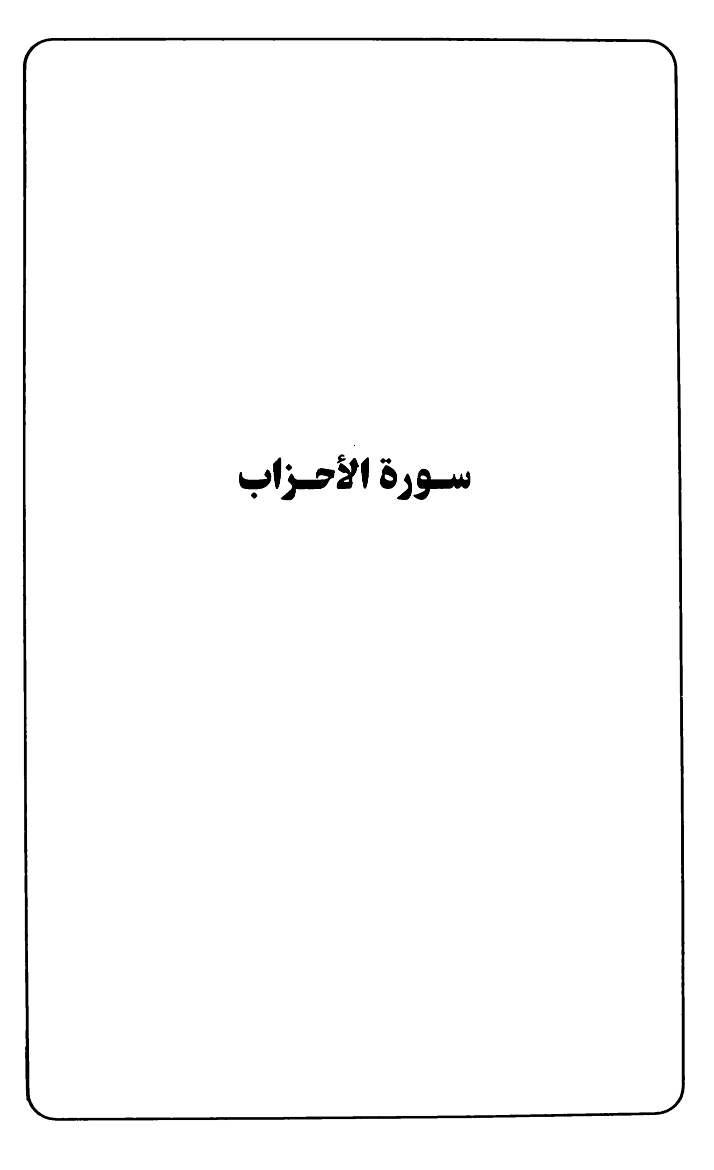
١ـ التحريم /٨.

٢ـ هود /١١٣.

٣ـ الوسائل، ج١١، ص٢٦٢، الباب ٤٦ من أبواب جهادالنفس، ح٣٦؛ و ج١٢، ص١٣٣، الباب ٤٤، من أبواب ما يكتسب به.

٤ـ المجادلة /٢٢.

٥ـ كتاب الزكاة (كتاب الطهارة)، ص٥٠٨؛ طبعة المؤتمر، ص٣٢٩.



سورة الأحزاب

﴿ٱدۡعُوهُمۡ لِأٓبَآئِهِمۡ هُوَ أَقۡسَطُ عِندَ ٱللَّهِۚ﴾

الأحزاب/٥.

[انظر: سورة الأعراف، آية ٣١، في من يحرم عليه الخمس.]

﴿ٱلنَّبِيُّ أَوۡلَىٰ بِٱلۡمُؤۡمِنِينَ مِنۡ أَنفُسِهِمۡۖ وَأَزۡوَٰجُهُۥٓ أُمَّهَٰتُهُمۡۗ وَأُوْلُواْ ٱلۡأَرۡحَامِ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلَىٰ بِبَعۡضٖ فِي كِتَٰبِ ٱللَّهِ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ وَٱلۡمُهَٰجِرِينَ إِلَّآ أَن تَفۡعَلُوٓاْ إِلَىٰٓ أَوۡلِيَآئِكُم مَّعۡرُوفٗاۚ كَانَ ذَٰلِكَ فِي ٱلۡكِتَٰبِ مَسۡطُورٗا﴾

الأحزاب/٦.

مناصب الفقيه

الثالث: [من مناصب الفقيه] ولاية التصرّف في الأموال والأنفس، وهو المقصود بالتفصيل هنا، فنقول: الولاية تتصوّر على وجهين:

الأوّل: استقلال الوليّ بالتصرّف مع قطع النظر عن كون تصرّف غيره منوطاً بإذنه أو غير منوط به. ومرجع هذا إلى كون نظره سبباً في جواز تصرفه.

الثاني: عدم استقلال غيره بالتصرّف، وكون تصرّف الغير منوطاً بإذنه وإن لم يكن هو مستقلاً بالتصرّف. ومرجع هذا إلى كون نظره شرطاً في جواز تصرّف

غيره، وبين موارد الوجهين، عموم من وجه.

ثم، إذنه المعتبر في تصرّف الغير، إمّا أن يكون على وجه الاستنابة كوكيل الحاكم، وإمّا أن يكون على وجه التفويض والتولية، كمتولّي الأوقاف من قبل الحاكم، وإمّا أن يكون على وجه الرضا، كإذن الحاكم لغيره في الصلاة على ميّت لا وليّ له.

إذا عرفت هذا، فنقول: مقتضى الأصل عدم ثبوت الولاية لأحد بشيء من الأمور المذكورة، خرجنا عن هذا الأصل في خصوص النبيّ والأئمّة ـ صلوات اللّه عليهم أجمعين ـ بالأدلّة الأربعة، قال اللّه تعالى: ﴿اَلنَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾. ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَامُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللّهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾[1]، ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[2] و﴿أَطِيعُوا اللّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ﴾[3] و﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللّهُ وَرَسُولُهُ﴾[4] الاية، إلى غير ذلك... .

والمقصود من جميع ذلك دفع ما يتوهّم من أنّ وجوب طاعة الإمام مختص بالأوامر الشرعيّة، وأنّه لا دليل على وجوب طاعته في أوامره العرفيّة، أو سلطنته على الأموال والأنفس.

وبالجملة، فالمستفاد من الأدلّة الأربعة بعد التتبّع والتأمّل أنّ للإمام سلطنة مطلقة على الرعيّة من قبل اللّه تعالى، وأنّ تصرّفهم نافذ على الرعيّة، ماض مطلقاً، هذا كلّه في ولايتهم بالمعنى الأوّل.

وأمّا بالمعنى الثاني: أعني اشتراط تصرّف الغير بإذنهم، فهو وإن كان مخالفاً للأصل، إلاّ أنّه قد ورد أخبار خاصّة بوجوب الرجوع إليهم، وعدم جواز الاستقلال لغيرهم بالنسبة إلى المصالح المطلوبة للشارع، الغير المأخوذة على شخص معيّن من الرعيّة كالحدود والتعزيرات والتصرّف في أموال القاصرين، وإلزام الناس بالخروج

١ـ الاحزاب /٣٦.

٢ـ النور /٦٣.

٣ـ النساء /٥٩.

٤ـ المائدة /٥٥.

عن الحقوق، ونحو ذلك. ويكفي في ذلك ما دلّ على أنّهم أولوالأمر، وولاته؛ فإنّ الظاهر من هذا العنوان عرفاً، من يجب الرجوع إليه في الأمور العامّة الّتي لم تحمل في الشرع على شخص خاصّ.... .

وكيف كان، فلا إشكال في عدم جواز التصرّف في كثير من الأمور العامّة بدون إذنهم ورضاهم، لكن لا عموم يقتضي أصالة توقّف كلّ تصرّف على الإذن.... .

وبالجملة: فلا يهمّنا التعرّض لذلك؛ إنّما المهمّ التعرّض لحكم ولاية الفقيه بأحد الوجهين المتقدّمين،فنقول:

أمّا الولاية على الوجه الأوّل ـ أعني استقلاله في التصرّف ـ فلم يثبت بعموم، عدا ما ربّما يتخيّل من أخبار واردة في شأن العلماء، مثل: **«أنّ العلماء ورثة الأنبياء»**[1]... وقوله ـ عليه السلام ـ، في نهج البلاغة: **«أولى النّاس بالأنبياء أعلمهم بما جاؤابه، ﴿إنّ أولَى النّاسِ بِإبراهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ﴾**، الآية[2]»[3]... إلى غير ذلك ممّا يظفر به المتتبّع، لكنّ الإنصاف بعد ملاحظةسياقها أو صدرها أو ذيلها، يقتضي الجزم بأنّها في مقام بيان وظيفتهم من حيث الأحكام الشرعيّة، لا كونهم كالنبيّ، والأئمّة ـ صلوات اللّه عليهم ـ في كونهم أولى الناس في أموالهم، فلو طلب الفقيه الزكاة والخمس من المكلّف، فلا دليل على وجوب الدفع إليه شرعاً[4].

يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ لَسۡتُنَّ كَأَحَدٖ مِّنَ ٱلنِّسَآءِۚ إِنِ ٱتَّقَيۡتُنَّ فَلَا تَخۡضَعۡنَ بِٱلۡقَوۡلِ فَيَطۡمَعَ ٱلَّذِي فِي قَلۡبِهِۦ مَرَضٞ وَقُلۡنَ قَوۡلٗا مَّعۡرُوفٗا

الأحزاب/٣٢.

١ـ الكافي، ج١، ص٣٢، باب «صفة العلم وفضله» من كتاب فضل العلم، ح٢.

٢ـ آل عمران /٦٨.

٣ـ المعجم المفهرس لألفاظ نهج البلاغة، ص ١٩٦ ، الحكم (قصار الكلم)، ١ ـ ٩٦.

٤ـ كتاب البيع (المكاسب)، ص١٥٣.

حكم التشبيب

ويمكن أن يستدلّ عليه بما سيجيءُ من عمومات حرمة اللّهو والباطل، وما دلّ على حرمة الفحشاء، و منافاته للعفاف المأخوذ في العدالة، وفحوى ما دلّ على حرمة ما يوجب ـ ولو بعيداً ـ تهييج القوّة الشهويّة بالنسبة إلى غير الحليلة، مثل ما دلّ على المنع عن النظر؛ لأنّه سهم من سهام إبليس[١].

والمنع عن الخلوة بالأجنبيّة؛ لأنّ ثالثهما الشيطان[٢]. وكراهة جلوس الرجل في مكان المرأة حتّى يبرد المكان[٣]. وبرجحان التستر عن نساء أهل الذمّة؛ لأنّهنّ يصفن لأزواجهنّ[٤]. والتستّر عن الصبيّ المميّز الّذي يصف ما يرى[٥].

والنهي في الكتاب العزيز عن أن يخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض[٦]، وعن أن يضربن بأرجلهنّ ليعلم ما يخفين من زينتهنّ[٧]؛ إلى غير ذلك من المحرّمات والمكروهات الّتي يعلم منها حرمة ذكر المرأة المعيّنة المحترمة، بما يهيّج الشهوة عليها؛ خصوصاً ذات البعل الّتي لم يرض الشارع بتعريضها للنكاح بقول: «ربّ راغب فيك».

نعم، لو قيل بعدم حرمة التشبيب بالمخطوبة قبل العقد ـ بل مطلق من يراد تزويجها ـ لم يكن بعيداً؛ لعدم جريان أكثر ما ذكر فيها، والمسألة غير صافية عن الإشتباه والإشكال[٨].

١ـ الوسائل، ج٢٠، ص١٩٠، الباب ١٠٤ من أبواب مقدّمات النكاح و آدابه، ح [٢٥٣٩٥] ١ و٥.

٢ـ مستدرك الوسائل، ج١٤، ص٢٦٥، الباب٧٨ من أبواب مقدّمات النكاح وآدابه، ح[١٦٦٦٥] ٢؛ الوسائل، ج١٣، ص٢٨١، الباب ٣١ من أبواب أحكام الإجارة، ح١.

٣ـ الوسائل، ج٢٠، ص٢٤٨، الباب ١٤٥ من أبواب مقدّمات النكاح و آدابه، ح [٢٥٥٥٣] ١.

٤ـ الوسائل، ج٢٠، ص١٨٤، الباب ٩٨ من أبواب مقدّمات النكاح و آدابه، ح [٢٥٣٧٩] ١.

٥ـ الوسائل، ج٢٠، ص٢٣٣، الباب ١٣٠ من أبواب مقدّمات النكاح و آدابه، ح [٢٥٥١٣] ٢.

٦ـ في قوله تعالى: ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾ الأحزاب /٣٢.

٧ـ في قوله تعالى: ﴿... وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ...﴾ النور /٣١.

٨ـ المكاسب المحرّمة، ص٢٢؛ طبعة المؤتمر، ج١، ص١٧٨.

إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا

الأحزاب/٣٣.

حكم ماء الحمّام

فالمراد بالتطهير [في رواية ابن أبي يعفور المرسلة: **«ماء الحمّام كماء النهر يطهّر بعضه بعضاً»**[1].]: حفظ الطهارة، كما في آية التطهير وآية تطهير مريم[2]، لا رفع النجاسة المتحقّقة[3].

[انظر: سورة البيّنة، آية٥، في الواجب التعبّديّ والتوصّليّ.]

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ

الأحزاب/٣٦.

[انظر: نفس السورة، آية ٦ ، في تعيين مناصب الفقيه.]

فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ

الأحزاب/٣٧.

[انظر: سورة المائدة، آية ١ ، في صيغة النكاح.]

١- الوسائل، ج١، ص١١٢، الباب٧ من أبواب الماء المطلق، ح٧.

٢- آل عمران /٤٢.

٣- كتاب الطهارة، ص٣؛ طبعة المؤتمر، ج١، ص٧٦.

﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾

الاحزاب/٥٦.

في التشهّد

«و» يجب فيه أيضاً «الصلاة على النبيّ وآله» ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ اتّفاقاً... واستدلّ عليه جماعة[١] بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ﴾؛ فإنّ ظاهره وجوب الصلاة في الجملة، وليس الوجوب مختصّاً بغير الصلاة إجماعاً ولايخلو عن تأمّل[٢].

١ـ كنزالعرفان ج١، ص١٣٠؛ المنتهى، ج١، ص٢٩٣؛ الخلاف، ج١، ص٣٦٩.

٢ـ كتاب الصلاة، ص١٧٢.

سورة سبأ

سورة فاطر

سورة الصّافات

سورة ص

سورة الزمر

سورة غافر

سورة سبأ

﴿يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِن مَّحَارِيبَ وَتَمَاثِيلَ وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَّاسِيَاتٍ ۚ اعْمَلُوا آلَ دَاوُودَ شُكْرًا ۚ وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾

سبأ/١٣

في حكم إقتناء ما حرم عمله من الصور

ويمكن أن يستدلّ للحرمة ـ مضافاً إلى أنّ الظاهر من تحريم عمل الشيء مبغوضيّة وجود المعمول ابتداءاً واستدامة ـ بما تقدّم في صحيحة ابن مسلم من قوله ـ عليه السلام ـ: **«لا بأس مالم يكن حيواناً»**[1] . . . .

وبما ورد: في إنكار أنّ المعمول لسليمان ـ على نبيّنا وآله وعليه السلام ـ هي تماثيل الرجال والنساء[2]؛ فإنّ الإنكار إنّما يرجع إلى مشيّة سليمان للمعمول ـ كما هو ظاهر الآية ـ دون أصل العمل، فدلّ على كون مشيّة وجود التمثال من المنكرات، الّتي لاتليق بمنصب النبوّة . . . وفي الجميع نظر . . .

وأمّا ما في تفسير الآية: فظاهره رجوع الإنكار إلى مشيّة سليمان ـ على نبيّنا وآله

١ـ الوسائل، ج١٢، ص٢٢٠، الباب ٩٤ من أبواب ما يكتسب به، ح٣، وفيه: **«لابأس مالم يكن شيئاً من الحيوان»**.

٢ـ الوسائل، ج١٧، ص٢٩٦، الباب ٩٤ من أبواب ما يكتسب به، ح [٢٢٥٧١]٣؛ وج٣، ص٥٦١، الباب ٣ من أبواب أحكام المساكن، ح٤، ٦.

وعليه السلام ـ لعملهم، بمعنى إذنه فيه، أو إلى تقريره لهم في العمل[١].

حكم تصوير ذوات الأرواح

المسألة الرابعة: تصوير صور ذوات الأرواح حرام ـ إذا كانت الصورة مجسّمة ـ بلا خلاف فتوى ونصاً.... .

ولكنّ العمدة في اختصاص الحكم بذوات الأرواح، أصالة الأباحة، مضافاً إلى ما دلّ على الرخصة، مثل صحيحة ابن مسلم ـ السابقة ـ[٢]، ورواية تحف العقول ـ المتقدّمة ـ[٣]، وما ورد في تفسير قوله تعالى: **﴿يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشاءُ مِنْ مَحارِيبَ وَتَماثِيلَ﴾**، من قوله ـ عليه السلام ـ: **«واللّه ما هي تماثيل الرجال والنساء، ولكنّها تماثيل الشجر وشبهه»**[٤].

والظاهر، شمولها للمجسّم وغيره، فبها يقيّد بعض ما مرّ من الإطلاق، خلافاً لظاهر جماعة، حيث إنّهم بين من يحكى عنه تعميمه الحكم لغير ذي الروح، ولو لم يكن مجسّماً[٥]، لبعض الإطلاقات ـ اللاّزم تقييدها بما تقدّم ـ مثل قوله ـ عليه السلام ـ: **«نهى عن تزويق البيوت»**[٦]، وقوله ـ عليه السلام ـ: **«مَن مثّل مثالاً»** إلى آخره[٧]، وبين من عبّر بالتماثيل المجسّمة[٨]؛ بناءاً على شمول «التمثال» لغير الحيوان ـ كماهو كذلك ـ فخصّ الحكم بالمجسّم؛ لأنّ المتيقّن من المقيّدات للإطلاقات. والظاهر منها ـ بحكم غلبة الاستعمال والوجود ـ : النقوش لا غير.

وفيه: أنّ هذا الظهور لو اعتبر لسقط الإطلاقات عن نهوضها لإثبات حرمة المجسّم، فتعيّن حملها على الكراهة، دون التخصيص بالمجسّمة.

١ـ المكاسب المحرّمة، ص٢٤؛ طبعة المؤتمر، ج١، ص١٩١.
٢ـ الوسائل ج١٢، ص٢٢٠، الباب ٩٤ من أبواب ما يكتسب به، ح٣.
٣ـ تحف العقول، ص٣٤٦.
٤ـ الوسائل، ج١٢، ص٢١٩، الباب ٩٤ من أبواب ما يكتسب به، ح١، وفيه: «... **ولكنّها الشجر وشبهه**».
٥ـ يستفاد التعميم من إطلاق كلام الحلبي في الكافي، ص٢٨١، وابن البرّاج في المهذّب، ج١، ص٣٤٤.
٦ـ الوسائل، ج٣، ص٥٦٠، الباب ٣ من أبواب أحكام المساكن، ح١.
٧ـ الوسائل، ج٣، ص٥٦٢، الباب٣ من أبواب أحكام المساكن، ح١٠.
٨ـ مثل المفيد في المقنعة، ص٥٨٧؛ والشيخ في النهاية، ص٣٦٣.

وبالجملة: «التمثال» في الإطلاقات المانعة ـ مثل قوله: **«من مثّل مثالاً»** ـ إن كان ظاهراً في شمول الحكم للمجسّم، كان كذلك في الأدلّة المرخّصة، لما عدا الحيوان، كرواية تحف العقول، وصحيحة ابن مسلم، وما في تفسير الآية، فدعوى ظهور الإطلاقات المانعة في العموم واختصاص المقيّدات المجوّزة بالنقوش تحكّم[١].

سورة فاطر

وَإِن يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِّن قَبْلِكَ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ

فاطر/٤.

[انظر: سورة طه، آية٧، في حكم نقض اليقين بالشكّ؛ وفي أدلّة الاستصحاب.]

يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ

فاطر/١٥.

[انظر: بحوث حول القرآن وعلومه، حول الخطابات الواردة في الشريعة.]

سورة الصافّات

لِمِثْلِ هَٰذَا فَلْيَعْمَلِ الْعَامِلُونَ

الصافّات/٦١

[انظر: سورة العنكبوت، آية ٤٥، في كيفيّة نيّة الوضوء.]

١ـ المكاسب المحرّمة، ص٢٣؛ طبعة المؤتمر، ج١، ص١٨٣.

﴿فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ﴾

الصافات/٨٩

[انظر: سورةالأنبياء، آية ٦٣، في حكم التورية.]

سورة ص

﴿وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَاضْرِب بِّهِۦ﴾

ص/٤٤.

[انظر: سورة البيّنة، آية ، في حكم إجراء الاستصحاب في أحكام الشريعة السابقة.]

سورة الزمر

﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ فَٱعْبُدِ ٱللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ ٱلدِّينَ ۝ أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلْخَالِصُ﴾

الزمر/٣ ـ ٢.

[انظر: سورة البيّنة، آية ٥، في الواجب التعبّديّ والتوصّليّ؛ وفي واجبات الوضوء.]

﴿إِن تَكْفُرُوا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنكُمْ﴾

الزمر/٧.

[انظر: سورة طه، آية ٧، في أدلّة الاستصحاب.]

﴿هَلْ يَسْتَوِى الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾

الزمر/٩

تقليد الأعلم

ومنها: يعنى من أدلّة المثبتين أنّه إذا لم يكن المفضول قابلاً للتقليد كان مساوياً للجاهل وقد [ورد][1] الاعتبار -والآثار- في غير موضع من الكتاب على نفي الاستواء.

وأجيب: بأنّها بالدلالة على العكس أولى؛ لأنّ المفضول جاهل في مقابل الأفضل في مقدار من العلم، فلو جاز تقليده كما يجوز تقليد الأفضل كانا متساويين، ولايرد أنّ المراد من قوله تعالى: ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لايَعْلَمُونَ﴾ نفي مساوات العالم بكلّ شيء، والجاهل عن كلّ شيء، فلا ينفي مساوات العالم بالكلّ والجاهل بالبعض؛ لأنّ سلب العلم بالكلّ، تارة يتحقّق في ضمن السلب الكلّيّ، وأخرى في ضمن السلب الجزئي، فالمراد بقوله: ﴿لايَعْلَمُونَ﴾ عدم العلم بما يعلمه العالمون بالكلّ، سواء حصل العلم بالبعض أيضاً أم لا، مع أنّ العلم المطلق والجهل المطلق ممّا لا يكاد يوجد في شخصين من المكلّفين، وتنزيل الآية على نفي المساواة بينهما تنزيل على الفرض المعدوم والنادر، فالظاهر إرادة العلم والجهل الإضافيّين، وعليه يتمّ الجواب.

لكنّ الإنصاف، عدم تماميّة شيء من الاستدلالين؛ لأنّ الظاهر كون المراد بنفي المساوات نفيها من جميع الجهات لا من كلّ جهة، فلا يلزم تفاوت العالم والجاهل في كلّ شيء، بل يكفي اختلافهما في بعض الأشياء كالفضل والمرتبة، أو أكثرها،

١- الكلمة غير واضحة ولم يمكن أن تقرأ وليكن يحتمل أن يكون على سياق العبارة كلمة «ورد».

فليتدبّر في المقام[١].

وقد يستدلّ أيضاً بأنّ إهمال الغير الأعلم عند معارضته بالأعلم يوجب الحكم بمساواته بغير العالم أصلاً، وقد قال تبارك وتعالى: ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾.

وفيه: أنّ مساواة الأعلم وغيره أيضاً يوجب الحكم بمساواة العالم وغيره؛ مع أنّ التمسّك بالآية في أمثال المقام ممّا لا وجه له أصلاً، كما لا يخفى؛ إذ نفي المساواة من جميع الجهات ممّا لا سبيل إليه، ولا ظاهر في البين يجدي في المقام، فيكفي في نفي المساواة، الإختلاف في بعض الجهات ولم يثبت كون المقام منها، فتدبّر[٢].

وربّما استدلّ على وجوب تقليد الأعلم بأمور أخر زيادة عمّا ذكرنا... .

ومنها: أنّ تجويز تقليد المفضول تسوية بينه وبين الأفضل، وينفيها قوله تعالى: ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾. وربّما عكس الاستدلال به على الجواز، كما أشرنا إليه في ذكر حجج المثبتين وإلى ما فيه من المناقشة. وهذا ختم الكلام في تنقيح أصل المسألة[٣].

﴿قُلِ اللَّهَ أَعْبُدُ مُخْلِصًا لَهُ دِينِي فَاعْبُدُوا مَا شِئْتُمْ مِنْ دُونِهِ﴾

الزمر/١٤ ـ ١٥.

[انظر: سورة البيّنة، آية ٥، في الواجب التعبّديّ والتوصّليّ.]

١ـ مطارح الأنظار، ص٣٠٢.

٢ـ مطارح الأنظار، ص ٢٧٥.

٣ـ مطارح الأنظار، ص٣٠٦.

سورة غافر

مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ

غافر/١٨.

[انظر: سورة الجنّ، آية ٢٣، في طرق إثبات كون المعصية كبيرة.]

وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا هَامَانُ ابْنِ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ

غافر/٣٦.

[انظر: سورة المائدة، آية ٦، في حكم تولية الغير للوضوء.]

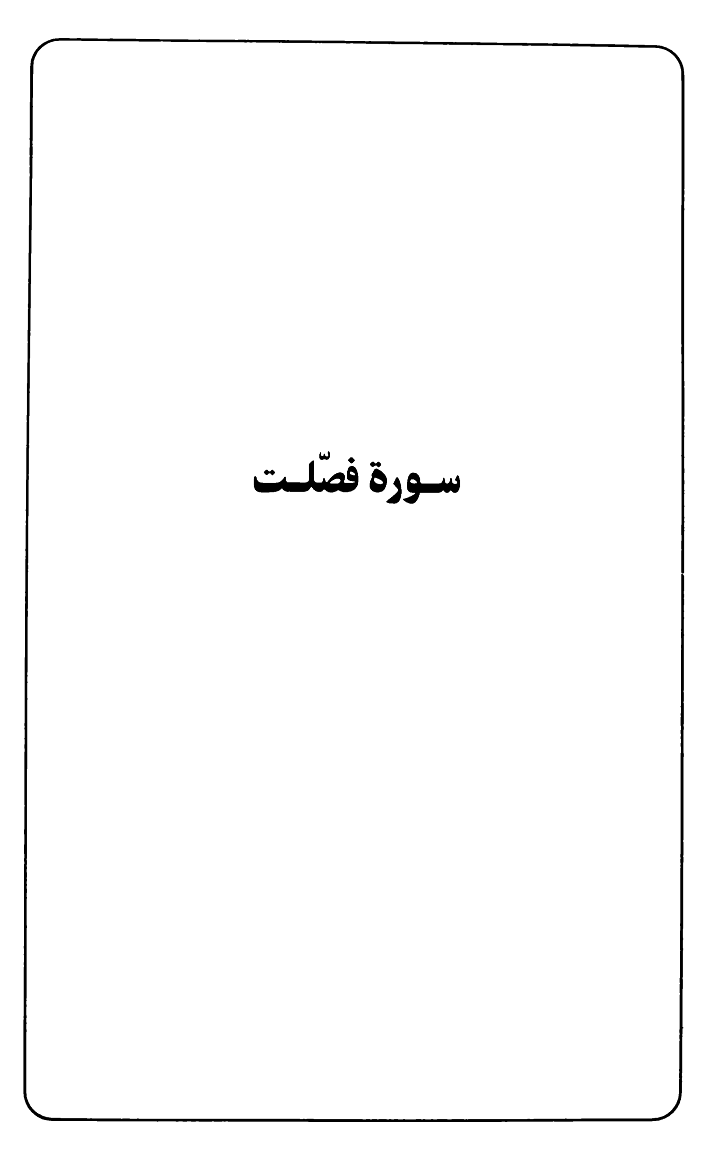
ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ

غافر/٦٠.

أحكام الخلل

وأمّا استثناء الدعاء المتمحض للثناء على اللّه جلّ شأنه، أو على النبيّ وآله ـصلوات اللّه عليهم أجمعين ـأو لطلب شيء غير محرّم، فالظاهر أنّه ممّا لا خلاف فيه، ويدلّ عليه عمومات الدعاء مثل قوله تعالى: ﴿أدعُوني﴾[1].

١ـ كتاب الصلاة، ص٢٢٠.



سورة فصّلت

وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُم بِٱلْءَاخِرَةِ هُمْ كَـٰفِرُونَ

فصّلت/٦ ـ ٧.

تكليف الكفّار

«تفريع: الغسل» من الجنابة، وغيرها من الأحداث كالوضوء «يجب على الكافر» بأقسامه «عند حصول سببه»؛ لعموم الأدلّة، وفقد ما يدلّ على خروج الكافر. ويؤيّده ما ورد في مذمّة المجوس من **«أنّهم كانوا لايغتسلون من الجنابة»**[1]، وقد تقرّر في الأصول أنّ الكفّار مخاطبون بالفروع كالأصول، خلافاً لأبى حنيفه[2]، لأدلّة مزيّفة في محلّها.

نعم، ذكر صاحب الحدائق[3] تبعاً للمحدّثين الإسترابادي[4] والكاشاني[5] أخباراً، زعموا دلالتها على عدم مخاطبتهم بالفروع، ونهوضها لتخصيص العمومات الّتي لا تحصى ممّا يدلّ على عموم التكاليف الفرعيّة، ومعارضته ما دلّ بالخصوص من الآيات والأخبار، على مؤاخذتهم بمخالفتها.

١ـ الوسائل، ج٢، ص١٧٧، الباب١ من أبواب الجنابة، ح١٤.

٢ـ معالم الدين، ص٤٩؛ شرح التجريد، ص٢٣٨.

٣ـ الحدائق الناظرة، ج٣، ص٣٩.

٤ـ الفوائد المدنيّة، ص٢٤١.

٥ـ تفسير الصافي، ج٤، ص٣٥٣.

فمن الأخبار الّتي ذكرها في الحدائق ما نقله عن الكافيّ بطريق صحيح عن زرارة: «قال: قلت لأبي جعفر ـ عليه السلام ـ أخبرني عن معرفة الإمام منكم واجبة على جميع الخلق؟ فقال: **إنّ الله بعث محمّداً ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ إلى الناس أجمعين رسولاً وحجّةً لله على خلقه في أرضه، فمن آمن بالله وبمحمّد ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ واتّبعه وصدّقه، فإنّ معرفة اللامام منّا واجبة عليه، ومن لم يؤمن بالله ورسوله، ولم يتّبعه، ولم يصدّقه، ويعرف حقّهما فكيف يجب عليه معرفة الإمام ـ عليه السلام ـ وهو لا يؤمن بالله ورسوله ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ**»[1].

قال في الحدائق: والحديث كما ترى صريح في الدلالة على خلاف ما ذكروه؛ فإنّه متى لم يجب معرفة الإمام قبل الإيمان بالله، ورسوله ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ فبالطريق الأولى معرفة ساير الفروع الّتي هي متلقّاة من الإمام. والحديث صحيح السند صريح الدلالة، فلا وجه لطرحه والعمل بخلافه[2].

ومنها: ما عن تفسير القمّيّ «عن الصادق ـ عليه السلام ـ في قوله تعالى: **﴿فَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ﴾ أترى أنّ الله طلب من المشركين زكاة أموالهم وهم يشركون، حيث قال: ﴿فَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ﴾ إنّما دعى الله العباد للإيمان، فإذا آمنوا بالله، ورسوله افترض عليهم الفرض»**[3].

ومنها: ما عن احتجاج الطبرسيّ عن: «أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ في حديث الزنديق الّذي جاء إليه مستدلاً بآيات من القرآن قد اشتبهت عليه، وفيه قوله ـ عليه السلام ـ: «**فكان أوّل ما قيّدهم به: الإقرار بالوحدانيّة والربوبيّة، والشهادة بأن لا إله إلاّ الله، فلمّا أقرّوا بذلك تلاه بالإقرار لنبيّه ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ بالنبوّة والشهادة له برسالته، فلمّا انقادوا بذلك فرض عليهم الصلاة، ثمّ الصوم، ثمّ الحجّ**»[4]، الخبر.

١ـ الكافي، ج١، ص١٨٠، باب «معرفة الإمام والردّ إليه» من كتاب الحجّة، ح٣، مع اختلاف يسير.

٢ـ الحدائق الناظرة، ج٣، ص٣٩.

٣ـ تفسير القمّي، ج٢، ص٢٦٢.

٤ـ الاحتجاج، ج١، ص٣٧٩، مع اختلاف يسير.

والجواب: أنّا لا نقول بكون الكفّار مخاطبين بالفروع تفضيلاً كيف وهم جاهلون بها غافلون عنها، وكيف يعقل خطاب منكري الصانع والأنبياء، وعلى تقدير الالتفات فيستهجن، بل يقبح خطاب من أنكر الرسول بالإيمان بخليفته والمعرفة بحقّه وأخذ الأحكام منه، بل المراد أنّ المنكر للرسول ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ مثلاً مخاطب بالإيمان به، والإيتمار بأوامره، والانتهاء عن نواهيه، فإن آمن وحصل ذلك كلّه كان مطيعاً، وإن لم يؤمن ففعل المحرّمات، وترك الواجبات عوقب عليها، كما يعاقب على ترك الإيمان، لمخاطبته لها إجمالاً وإن لم يخاطب تفصيلاً بفعل الصلاة، وترك الزنا، ونحو ذلك؛ لغفلته عنها.

نظير ذلك: ما إذا أمر الملك أهل بلد نصب لهم حاكماً بالإذعان بولايته من قبل الملك، والإنقياد له في أوامره ونواهيه المسطورة في طورها بيده فلم يذعن تلك الرعيّة لذلك الحاكم، ولم يلتفتوا إلى ذلك الطومار، ولم يطّلعوا عليه أصلاً، فاتّفق وقوعهم من أجل ذلك في كثير من النواهي وترك الأوامر الموجودة فيه؛ فإنّه لايقبح عقابهم على كلّ واحد واحد من تلك المخالفات، لكفاية الخطاب الإجماليّ مع تمكّن المخاطب من المعرفة التفصيليّة.

وبذلك يندفع ما ورد على صاحب الذخيرةمن الإشكال في مسألة الصلاة مع النجاسة، حيث نقل عن بعضهم الإشكال في إلحاق الجاهل بالعالم ثمّ قال بعده: والظاهر، أنّ التكليف متعلّق بمقدّمات الفعل، كالنظر والسعي والتعلّم، وإلاّ لزم تكليف الغافل أو التكليف بما لا يطاق، والعقاب إنّما يترتّب على ترك النظر إلى أن قال: ولا يخفى، أنّه يلزم على هذا أن لا يكون الكفّار مخاطبين بالأحكام، وإنّما يكونون مخاطبين بمقدّمات الأحكام، وهذا خلاف ما قرّره الأصحاب، وتحقيق هذا المقام من المشكلات، انتهى[1].

وقد عرفت أنّ الغفلة زمان العمل لا يوجب قبح العقاب على الفعل؛ لأنّه زمان

١ـ الذخيرة، ص١٦٧.

امتناع الواجب عليه، وإنّما هو مكلّف حين الالتفات بالإيمان بالرسول، والانقياد له في جميع أوامره ونواهيه.

نعم، ربّما يتوجّه الإشكال في تكليف منكري الصانع والشرايع بالأصول والفروع، وهذا غير مختصّ بمن يرى تكليف الكفّار بالفروع، بل يرد على المحدّثين المذكورين المنكرين لذلك، وعلى صاحب الذخيرة، ومن تبعهم كصاحب المدارك[1]، وشيخه الأردبيلي[2] القائلين بكون العقاب على ترك النظر، والتعلّم؛ فإنّه لا يجري ذلك في هذا الكافر، لغفلته عن ذلك أيضاً، إلاّ أن يمنع غفلة المكلّف في جميع أوقات تكليفه عن وجود الصانع؛ بناءاً على اشتراط التكليف بسبق معرفة الماهيّة الخالق. وبأنّ له رضاً وسخطاً، وبأنّه لا بدّ له من معلّم من جهة ليعلم الناس ما يصلحهم ويفسدهم.

وحاصل الجواب: أنّ المنفيّ في الأخبار المذكورة، هوخطاب الكافر تفصيلاً بما لايعقل امتثاله إلاّ بعد امتثال التكليف الّذي أقام المخاطب على مخالفته، كخطابه بالفرايض الإلهيّة مع عدم تصديقه رسالةمن يخاطبه بذلك؛ فإنّ ذلك مستهجن جدّاً، كما أشار إليه الإمام ـعليه السلام ـ في الصحيحة الأولى بقوله: «**كيف يجب معرفة الإمام**»، وفي الرواية الثانية بقوله: «**أترى أنّ الله طلب من المشركين**»، والّذي نثبته هو تكليفه بتصديق النبيّ، والانقياد لأوامره ونواهيه.

ثمّ، إنّ ماعدى الصحيحة لا ظهور لها في عدم تكليف الكفّار بالفروع، وإنّما تدلّ على تدرّج تبليغ التكاليف، كما هو صريح قوله ـعليه السلام ـ في رواية الإحتجاج «**فرض عليهم الصلاة**»، وهذا ممّا لامساغ لإنكاره، كما يظهر من الأخبار المتظافرة، ولا دخل له بمخالفة مذهب المشهور؛ فإنّ التكليف بالزكاة والحجّ وإن حدث بعد التكليف بالصلاة، إلاّ أنّه بعد الحدوث لم يكن مختصّاً بالمصلّين بحيث لا يكون غيرهم مخاطباً بالحجّ والزكاة.

١ـ مدارك الأحكام، ج٢، ص٣٤٤.

٢ـ مجمع الفائدة والبرهان، ج١، ص٣٤٢.

وقد ظهر ممّا ذكرنا ـ في دفع إشكال صاحب الذخيرة ـ ضعف استدلال صاحب الحدائق على مطلبه: بأنّ تكليف الكفّار بالفروع تكليف بما لا يطاق. ويدفعه ـ مضافاً إلى مامرّ ـ أنّ هذا الاستدلال مباين للمطلب؛ لأنّ الكلام في مانعيّة الكفر عن التكليف دون الغفلة الّتي قد يوجد في الكفّار وقد يفقد فيه.

وأضعف من ذلك استدلاله بما دلّ على أنّ طلب العلم فريضة على كلّ مسلم فلم يجب بمجرّد العقل والبلوغ. وأضعف من ذلك استدلاله باختصاص بعض الخطابات بـ﴿الّذين آمنوا﴾، كما لايخفى[1].

١ـ كتاب الطهارة، ص١٧٧.

سورة الشورى

سورة الزخرف

سورة الجاثية

سورة الشورى

وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ ٱللَّهُ

الشورى /١٥.

[انظر: سورة البيّنة، آية ٥، في الواجب التعبّديّ والتوصّلي.]

وَٱلَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَٰٓئِرَ ٱلْإِثْمِ وَٱلْفَوَٰحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُوا۟ هُمْ يَغْفِرُونَ

الشورى/٣٧.

[انظر: سورة الإسراء، آية ١٥، في الملازمة بين العقل والشرع.]

وَجَزَٰٓؤُا۟ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا ۖ فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِ ۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ وَلَمَنِ ٱنتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِۦ فَأُو۟لَٰٓئِكَ مَا عَلَيْهِم مِّن سَبِيلٍ إِنَّمَا ٱلسَّبِيلُ عَلَى ٱلَّذِينَ يَظْلِمُونَ ٱلنَّاسَ وَيَبْغُونَ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ

الشورى/٤٠ - ٤١ - ٤٢

قاعدة لاضرر

[التنبيه] الثاني: إنّه لا إشكال ـ كما عرفت ـ في أنّ القاعدة المذكورة تنفي الأحكام الوجوديّة الضرريّة، تكليفيّة كانت أو وضعيّة، وأمّا الأحكام العدميّة الضرريّة ـ مثل عدم ضمان ما يفوت على الحرّ من عمله بسبب حبسه ـ ففي نفيها بهذه القاعدة، فيجب أن يحكم بالضمان، إشكال:

من أنّ القاعدة ناظرة إلى نفي ما ثبت بالعمومات من الأحكام الشرعيّة، فمعنى نفي الضرر في الإسلام أنّ الأحكام المجعولة في الإسلام ليس فيها حكم ضرريّ.

ومن المعلوم أنّ حكم الشرع في نظائر المسألة المذكورة ليس من الأحكام المجعولة في الإسلام، وحكمه بالعدم ليس من قبيل الحكم المجعول، بل هو إخبار بعدم حكمه بالضمان؛ إذ لا يحتاج العدم إلى حكم به، نظير حكمه بعدم الوجوب أو الحرمة أو غيرهما؛ فإنّه ليس انشاء منه، بل هو إخبار حقيقة.

ومن أنّ المنفيّ ليس خصوص المجعولات، بل مطلق ما يتديّن به ويعامل عليه في شريعة الإسلام، وجوديّاً كان أو عدميّاً، فكما أنّه يجب في حكمه الشارع نفي الأحكام الضرريّة، كذلك يجب جعل الأحكام الّتي يلزم عدمها الضرر. مع أنّ الحكم العدميّ يستلزم أحكاماً وجوديّة، فإنّ عدم ضمان ما يفوته من المنافع يستلزم حرمة مطالبته ومقاصّته والتعرّض له، وجواز دفعه عند التعرّض له. فتأمّل.

هذا كلّه، مضافاً إلى إمكان استفادة ذلك من مورد رواية سمرة بن جندب، حيث إنّه ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ سلّط الأنصاريّ على قلع نخل سمرة معلّلاً بنفي الضرر؛ حيث إنّ عدم تسلّطه عليه ضرر، كما أنّ سلطنة سمرة على ماله والمرور عليه بغير الإذن ضرر[1]. فتأمّل.

١ـ التهذيب، ج٧، ص١٤٧، الباب ١٠ من كتاب التجارات، ح [٦٥١] ٣٦.

ويمكن تأييد دلالته بما استدلّوا به على جواز المقاصّة مثل قوله تعالى: ﴿جَزاءُ سيّئةٍ سيّئةٌ مِثْلُها ... ولَمَنِ انتصرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فأُولئكَ ما عَلَيهِم مِن سَبيلٍ﴾.

وقوله تعالى: ﴿فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدى عَلَيْكُمْ﴾[1] فيقال: إنّ من فوّت على غيره منفعة ـ كأن حبسه عن عمله ـ جاز له أخذ ما يساوي تلك المنفعة منه.

إلاّ أنّ دلالة هذه الآيات على نفس ما استدلّوا بها عليه فضلاً عن نظيره قاصرة جداً[2].

حكم غيبة الظالم

الثاني: تظلّم المظلوم وإظهار ما فعل به الظالم وإن كان متستّراً به ـ كما إذا ضربه في اللّيل الماضي وشتمه، أو أخذ ماله ـ جاز ذكره بذلك عند من لايعلم ذلك منه؛ لظاهر قوله تعالى: ﴿وَلَمَنِ انْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَئِكَ مَا عَلَيْهِم مِنْ سَبِيلٍ إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾ وقوله تعالى:

﴿لايُحِبُّ اللّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلاّ مَنْ ظُلِمَ﴾[3]، فعن تفسير القمّيّ: «أي لا يحبّ أن يجهر الرجل بالظلم والسوء، ويظلم إلاّ من ظلم، فأطلق له أن يعارضه بالظلم»[4].

وعن تفسير العيّاشيّ، عنه ـ صلوات الله عليه ـ: «من أضاف قوماً فأساء ضيافتهم فهو ممّن ظلم فلا جناح عليهم فيما قالوا فيه»[5].

وهذه الرواية وإن وجب توجيهها، إمّا بحمل الإساءة على ما يكون ظلماً وهتكاً لإحترامهم أو بغير ذلك، إلاّ أنّها دالّة على عموم ﴿من ظلم﴾ في الآية الشريفة، وأنّ كلّ من ظلم فلا جناح عليه في ما قال في الظالم.

١ـ البقرة /١٩٤.

٢ـ رسالة في قاعدة نفي الضرر (المكاسب)، ص٣٧٣؛ طبعة المؤتمر (رسائل فقهيّة)، ص١١٨.

٣ـ النساء / ١٤٨.

٤ـ تفسير القمّي، ج١، ص١٥٧.

٥ـ تفسير العيّاشي، ج١، ص٢٨٣، ح٢٩٦؛ الوسائل، ج٨، ص٦٠٥، الباب ١٥٦ من أبواب المواضع الّتي تجوز فيها الغيبة، ح٦.

ونحوها في وجوب التوجيه رواية أخرى في هذا المعنى محكيّة عن المجمع: «أنّ الضيف ينزل بالرجل فلا يحسن ضيافته، فلا جناح عليه في أن يذكره بسوء مافعله»[١].

ويؤيّد الحكم فيما نحن فيه: أنّ في منع المظلوم من هذا ـ الّذي هو نوع من التشفيّ ـ حرجاً عظيماً؛ ولأنّ في تشريع الجواز مظنّة ردع للظالم، وهي مصلحة خالية عن مفسدة، فيثبت الجواز؛ لأنّ الأحكام تابعة للمصالح.

ويؤيّده ما تقدّم من عدم الإحترام للإمام الجائر[٢]؛ بناءاً على أنّ عدم إحترامه من جهة جوره، لا من جهة تجاهره، وإلاّ لم يذكره في مقابل «الفاسق المعلن بالفسق».

وفي النبويّ: **«لصاحب الحقّ مقال»**[٣].

والظاهر من جميع ما ذكر عدم تقييد جواز الغيبة بكونها عند من يرجو إزالة الظلم عنه، وقوّاه بعض الأساطين[٤]، خلافاً لكاشف الريبة[٥] وجمع ممّن تأخّر عنه[٦] فقيّدوه؛ اقتصاراً في مخالفة الأصل على المتيقّن من الأدلّة؛ لعدم عموم في الآية، وعدم نهوض ما تقدّم في تفسيرها للحجّيّة، مع أنّ المرويّ عن الباقر ـ عليه السلام ـ في تفسيرها ـ المحكيّ عن مجمع البيان ـ :أنّه **«لايُحبّ [الله] الشتم في الانتصار إلاّ من ظلم، فلا بأس له أن ينتصر ممّن ظلمه بما يجوز الانتصار به في الدين»**[٧]. قال في الكتاب المذكور نظيره قوله تعالى: **﴿وَانْتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظُلِمُوا﴾**[٨]؛ وما بعد الآية[٩] لا يصلح للخروج

١ـ مجمع البيان، ج٢، ص١٣١.

٢ـ الوسائل، ج٨، ص٦٠٥، الباب ١٥٤ من أبواب أحكام العشرة، ح٥.

٣ـ أرسله الشهيد الثاني في كشف الرية، ص٧٧.

٤ـ صرّح به كاشف الغطاء ـ قدّس سرّه ـ في شرحه على القواعد (مخطوط)، ص٣٤، وفيه: «ومنها التظلّم مع ذكر معائب الظالم عند من يرجو أن يعينه... ويقوى جوازه عند غيره لظاهر الكتاب».

٥ـ كشف الريبة، ص٣٣.

٦ـ كالمحقّق السبزواري في كفاية الأحكام، ص٨٦؛ والمحقق النراقي في المستند، ج٢، ص٣٤٧؛ والسيد العاملي في مفتاح الكرامة، ج٤، ص٦٦.

٧ـ مجمع البيان، ج١٢، ص١٣١.

٨ـ الشعراء/٢٢٧.

٩ـ أراد بما بعد الآية: المؤيّدات التي ذكرها، والتعبير عنها بعنوان كونها «مابعد الآية» مع كونها بعد الأخبار، مبنيّ على كون الأخبار واردة في تفسيرها، فهي من توابع الآية ولواحقها (حاشية المامقاني).

بها عن الأصل الثابت بالأدلّة العقليّة والنقليّة. ومقتضاه الاقتصار على مورد رجاء تدارك الظلم، فلولم يكن قابلاً للتدارك لم يكن فائدة في هتك الظالم.

وكذا لو لم يكن ما فعل به ظلماً، بل كان من ترك الأولى، وإن كان يظهر من بعض الأخبار جواز الإشتكاء لذلك:

فعن الكافي والتهذيب بسندهما عن حمّاد بن عثمان، قال: «دخل رجل على أبي عبدالله ـ عليه السلام ـ، فشكى [إليه] رجلاً من أصحابه فلم يلبث أن جاء المشكوّ عليه، فقال له أبوعبدالله ـ عليه السلام ـ: **«ما لفلانٍ يشكوك؟ فقال:** يشكوني أنّي استقضيت منه حقّي، فجلس أبو عبدالله ـ عليه السلام ـ مغضباً، فقال: **كأنّك إذا استقضيت حقّك، لم تسيء، أرأيت قول الله تبارك و تعالى: ﴿وَيَخافُونَ سُوءَ الْحِسَابِ﴾** [1] **أترى أنّهم خافوا الله ـ عزّوجلّ ـ أن يجور عليهم؟ لا والله! ما خافوا إلاّ الاستقضاء فسمّاه الله ـ عزّوجلّ ـ ﴿سوء الحساب﴾، فمن استقضى فقد أساء»** [2].

ومرسلة ثعلبة بن ميمون ـ المرويّة عن الكافي ـ، قال: «كان عنده قوم يحدّثهم، إذ ذكر رجل منهم رجلاً، فوقع فيه وشكاه، فقال له أبو عبدالله ـ عليه السلام ـ: **«وأنّى لك بأخيك الكامل، أي الرجل المهذّب»** [3]؛ فإنّ الظاهر من الجواب أنّ الشكوى إنّما كانت من ترك الأولى الّذي لا يليق بالأخ الكامل المهذّب.

ومع ذلك كلّه، فالأحوط عدّ هذه الصورة من الصور العشر الآتية الّتي رخّص فيها في الغيبة لغرض صحيح أقوى من مصلحة احترام المغتاب، كما أنّ الأحوط جعل الصورة السابقة خارجة عن موضوع الغيبة بذكر المتجاهر بما لايكره نسبته إليه من الفسق المتجاهر به، وإن جعلها من تعرّض لصور الاستثناء منها [4].

١ـ الرعد/٢١.

٢ـ الكافي، ج٥، ص١٠٠، باب «آداب اقتضاء الدين» من كتاب المعيشة، ح١؛ التهذيب، ج٦، ص١٩٤، ح٤٢٥؛ وعنهما في الوسائل، ج١٣، ص١٠٠، الباب ١٦ من أبواب الدين والقرض، ح١.

٣ـ الكافي، ج٢، ص٦٥١، باب «الاغضاء» من كتاب العشرة، ح١، وفيه: **«وأنّى لك بأخيك كلّه وأيّ الرجال المهذّب»**؛ وعنه في الوسائل، ج٨، ص٤٥٨، الباب ٥٦ من أبواب أحكام العشرة، ح١.

٤ـ المكاسب المحرّمة، ص٤٤؛ طبعة المؤتمر، ج١، ص٣٤٧.

﴿لِّلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ ۚ يَهَبُ لِمَن يَشَآءُ إِنَٰثًا وَيَهَبُ لِمَن يَشَآءُ ٱلذُّكُورَ﴾

الشورى/٤٩.

أولياء العقد

وهل يشترط في تصرّفه المصلحة؟ أو يكفي عدم المفسدة أم لايعتبر شيء؟ وجوه.

يشهد للأخير إطلاق ما دلّ على أنّ مال الولد للوالد، كما في رواية... وما في العلل، عن محمّدبن سنان عن الرضا ـعليه السلام ـ من: **«أن علّة تحليل مال الولد لوالده أنّ الولد موهوب للوالد، في قوله تعالى ﴿يَهَبُ لِمَنْ يَشاءُ إناثاً ويَهَبُ لِمَنْ يَشاءُ الذُّكُورَ.﴾»**[1]...

ونحوها، صحيحة أبي حمزة الثمالي عن أبي جعفر ـعليه السلام ـقال: قال رسول اللّه ـصلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ: **«أنت ومالك لأبيك، ثمّ قال: لانحبّ أن يأخذ من مال ابنه إلاّ ما يحتاج إليه ممّا لا بدّ منه، ﴿إنّ اللّه لايُحِبُّ الفَسادَ﴾[2]»**[3]؛ فإنّ الاستشهاد بالآية يدلّ على إرادة الحرمة، من عدم الحبّ دون الكراهة، وأنّه لايجوز له التصرّف بما فيه مفسدة للطفل.

هذا كلّه، مضافاً إلى عموم قوله تعالى: **﴿وَلاَ تَقْرَبُوا مالَ اليَتِيمِ إلاّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾**[4]؛ فإنّ إطلاقه يشمل الجدّ ويتمّ في الأب بعدم الفصل.... .

هذا، ولكنّ الأقوى كفاية عدم المفسدة وفاقاً لغير واحد من الأساطين الّذين عاصرناهم، لمنع دلالة الروايات على أكثر من النهي عن الفساد، فلا تنهض لدفع دلالة المطلقات المتقدمة الظاهرة في سلطنة الوالد على الولد وماله.

وأمّا الآية الشريفة: فلو سلّم دلالتها، فهي مخصّصة بما دلّ على ولاية الجدّ،

١ـ الوسائل، ج١٧، ص٢٦٦، الباب٧٨ من أبواب ما يكتسب به، ح [٢٢٤٧٨]٩، مع اختلاف يسير.

٢ـ البقرة /٢٠٥، والآية: **﴿وَاللّهُ لايُحِبُّ الفَسادَ﴾**.

٣ـ الوسائل، ج١٧، ص٢٦٣، الباب ٧٨ من أبواب ما يكتسب به، ح٢.

٤ـ الأنعام /١٥٢.

وسلطنته الظاهرة، في أنّ له أن يتصرّف في مال طفله، بما ليس فيه مفسدة له؛ فإنّ ما دلّ على ولاية الجدّ في النكاح، معلّلاً بأنّ البنت وأباها للجدّ، وقوله ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ : «أنت ومالك لأبيك»، خصوصاً مع استشهاد الإمام ـ عليه السلام ـ به في مضي نكاح الجدّ بدون إذن الأب، ردّاً على من أنكر ذلك وحكم ببطلان ذلك من العامّة في مجلس بعض الأمراء، وغير ذلك يدلّ على ذلك، مع أنّه لو سلّمنا عدم التخصيص وجب الاقتصار عليه في حكم الجدّ دون الأب[1].

سورة الزخرف

إِنَّا وَجَدْنَا ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقْتَدُونَ

الزخرف/٢٣.

التقليد في أصول الدين

إنّما الخلاف والإشكال في جواز التقليد في أصول الدين، فقيل: بصحّته والاكتفاء به، وقيل: بالمنع منه ووجوب النظر.

وأمّا القول بحرمة النظر، فليس قولاً بوجوب التقليد، كما أنّه لا يراد منه حرمة النظر حتّى بالنسبة إلى من اعتقد خلاف الحقّ أو تردّد فيه، بل الظاهر أنّ المراد منه كلّ من حصل الاعتقادات الحقّة بطريق من الطرق تقليداً كان أو بالنظر أو بالفطرة أو بما فرض كونه طريقاً، يحرم عليه الخوض في ملاحظة صحّتها وسقمها بالاستدلالات والبراهين.

احتجّ الموجبون للنظر بالآيات الدالّة على ذمّ الكفّار على التقليد وقولهم: ﴿إِنّا وَجَدْنا آبائَنا عَلى أُمَّةٍ وَإِنّا عَلى آثارِهِمْ مُقْتَدُونَ﴾؛ وبما دلّ على إيجاب العلم المتوقّف على النظر

١ـ كتاب البيع (المكاسب)، ص١٥٢.

مثل قوله تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ﴾[1]؛ وليس من خواصّه ـ صلّى اللّٰه عليه وآله وسلّم ـ لو لم يكن من قبيل «إيّاك أعني واسمعي يا جارة»، بل هو منه وبالأخبار الدالّة على «أنّ الإيمان هو ما استقرّ في القلوب»[2].... .

وفي جميع ذلك الوجوه أنظار لا يخفى.

والّذي ينبغي أن يقال: إنّ التقليد إمّا أن لايفيد اعتقاداً أصلاً، وإمّا أن يفيد الظنّ، وإمّا أن يفيد الجزم، فإن لم يفد اعتقاداً فلا إشكال، بل لا خلاف في عدم الاكتفاء به، لا من حيث تحقّق الإسلام الموجب للحكم بالطهارة، ولا في أداء التكليف بتحصيل العقايد؛ إذ الشاكّ كافر، ووجوب تحصيل المعارف معناه، الاعتقاد بها[3].

﴿وَلَا يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِهِ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَن شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾

الزخرف/٨٦.

[انظر: سورة الإسراء، آية ٣٦، في أحكام الشهادة.]

سورة الجاثية

﴿إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾

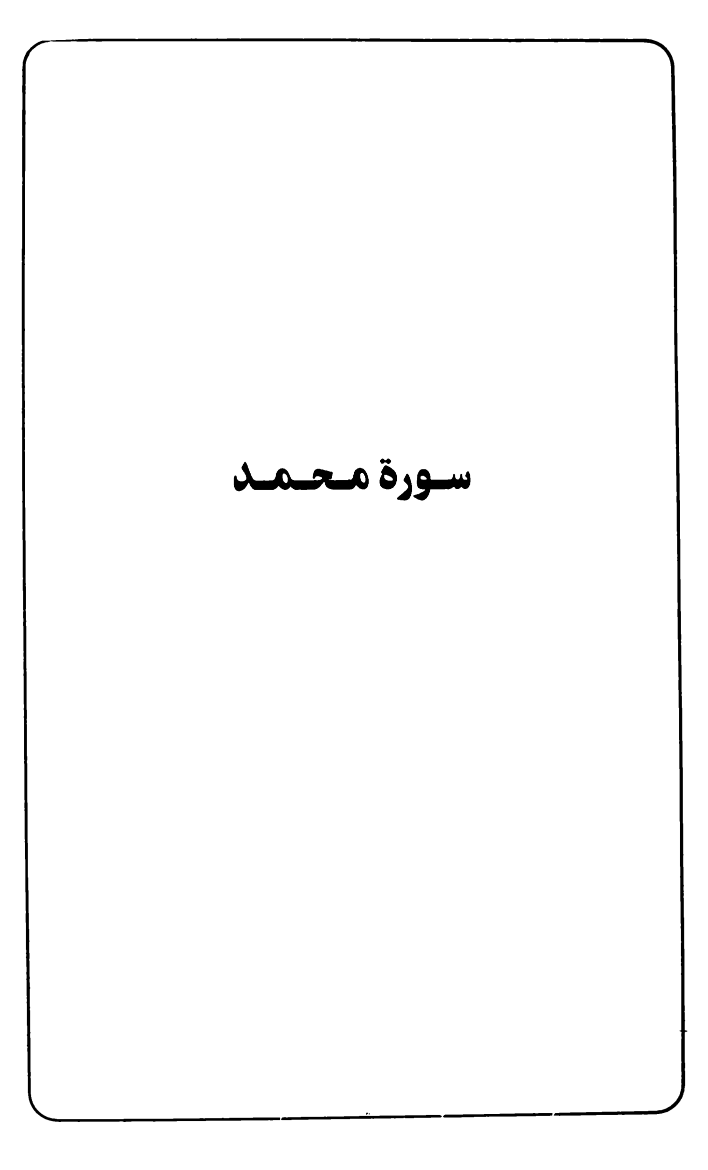
الجاثية/٢٤.

[انظر: سورة البقرة، آية ١٦٩، في حكم العمل بالظنّ.]

١ـ محمّد/١٩.

٢ـ الكافي، ج٢ ص٢٢، باب «أنّ الايمان يشرك الاسلام والاسلام لايشرك الايمان» من كتاب الايمان والكفر، ح٥.

٣ـ رسالة في الاجتهاد والتقليد (مجموعة رسائل)، ص٨٤.



سـورة مـحـمـد

﴿فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾

محمد/ ١٩.

الكلمة الطيّبة التوحيديّة

هداية: في ما يفيد الحصر، سواء كان الدالّ مادّة كـ«إنّما» و«بل» الإضرابيّة، ومادّة الحصر والقصر وأشباهها، أو هيئة، كتقديم ما هو حقّه التأخير.

ومنها: الاستثناء، وهو من النفي يفيد إثبات الحكم للمستثنى، كقولك: «ماجاءني أحد إلاّ زيد»، ومن الإثبات يفيد انتفاء الحكم له، كقولك: «جاءني القوم إلاّ زيد»، ولم نعثر على حكاية خلاف في الحكمين، إلاّ من أبي حنيفة، حيث إنّه ذهب فيما حكي إلى عدم الإفادة، والمعقول من كلامه أن يقال: إنّ المستفاد من قولك: «ما جاءني إلاّ زيد» ليس إلاّ عدم دخول زيد في الحكم المذكور. وأمّا حكمه، فيحتمل أن يكون موافقاً أو مخالفاً، إلاّ أنّ شيئاً منهما غير مستفاد من الكلام المذكور، فغاية ما يفيده الاستثناء، خروج المستثنى عن كونه مخبراً عنه بالنفي والإثبات.

واحتجّ بمثل قوله: **«لاصلاة إلاّ بطهور»**[1]، فإنّه على تقدير عدمه يلزم أن يكون

١ـ **عوالي اللّئالي**، ج٢، ص٢٠٩، ح١٣١؛ الوسائل، ج١، ص٢٥٦، الباب الأوّل من أبواب الوضوء، ح١.

الطهارة المقرونة مع فقدالشرائط صلاة، وهو ضعيف جداً؛ فإنّ الحصر إضافيّ بالنسبة إلى حالة فقدان الطهارة مع فرض نفيه الأجزاء والشرائط، ومجرّد الاستعمال أعمّ، وشواهد خلافه كثيرة، أقويها، التبادر، كما يحكم به الوجدان السليم.

وادّعى جماعة الإجماع على ذلك، ومنهم العضدي، وقبول رسول اللّه ـصلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ إسلام من قال: «لا إله إلاّ اللّه»، من أعدل الشواهد على ذلك.

والقول بأنّ ذلك للقرينة أو أنّها تدلّ على التوحيد شرعاً، بمكان من السخافة، ولا ينافي الإجماع المذكور ذهاب جماعة في دفع التناقض في الاستثناء، بأنّ الاستناد إنّما هو بعد الإخراج؛ لأنّ الكلام في دلالة الإخراج، سواء كان قبل الاستناد أو بعده، وعلى تقدير التنافي فذهابهم إلى ذلك باطل، كما اعترض عليهم المحقّق القمّي[1] ـرحمه اللّه ـ أيضاً.

ثمّ إنّهم اختلفوا في كلمة الطيّبة التوحيديّة بين من يقول باستغناء، «لا» عن الخبر، كماذهب إليه التميّميّون وبين من يقول بأنّ الخبر «موجود»، أو «ممكن»، والأظهر، الأوّل.

وتحقيقه: أنّ الوجود كما قد يؤخذ محمولاً وقد يؤخذ رابطة، فكذلك العدم قد يكون محمولاً، كقولك: «زيد معدوم»، وقد يكون رابطة كقولك: «ليس زيد قائماً»، والثاني يحتاج إلى الطرفين؛ لامتناع تحقّق الرابط بدونهما، والأوّل لايحتاج إليهما، فالعدم المستفاد من كلمة «لا» على طريقة التميميّين، عدم محمول ولايحتاج إلى تقدير خبر، والمعنى: نفي عنوان الإلهيّة مطلقاً، إلاّ في اللّه، كما في قولك: «لامال ولاأهل»؛ فإنّه يراد منه: انتفى المال والأهل، وهذا المعنى لايحتاج إلى خبر، لتمام الكلام بدونه، إلاّ أنّه يشكل أنّ كلمة «لا» لم نجد من صرّح بأنّها ترد اسميّة، وهذا المعنى على ما عرفت ليس معنى رابطيّاً، ومدار «لا» حرفيّاً، واحتمال أن

١ـ قوانين الأصول، ص٤٤.

يكون استعارة عمّا يصلح لإفادة ذلك ضعيف.

اللّهمّ إلاّ أن يقال: إنّ قولك: «لارجل ولامال» وأضرابها غير محتاج إلى تقدير خبر، بل الكلام المذكور في قوّة أن يقال: لاشيء ورجل ولاشيء ومال ولاشيء وإله، ففي الحقيقة يكون اسم «لا» محذوفاً، إلاّ أنّه مع ذلك لايخلو عن إشكال؛ فإنّ التزام ذلك في المقام إنّما هو بواسطة مايلزم على القول بالاحتياج إلى الخبر من المحاذير، كما هو المشهور، وتلك المحاذير، على تقدير عدم الحاجة أيضاً ثابتة؛ فإنّ إثبات عنوان الإلهيّة للّه تعالى إمّا أن يكون بالفعل أو بالإمكان، فعلى الأوّل لا يدلّ على نفي إمكان الغير، وعلى الثاني لا يدلّ على ثبوت العنوان له تعالى فعلاً، غاية ما يتصوّر الفرق بينهما، أنّه على تقدير الاحتياج إلى الخبر إنّما يتوجّه الترديد المذكور بالنسبة إلى نفس الخبر، وعلى تقدير عدمه إنّما يتوجّه بالنسبة إلى مادّة القضيّة وكيفيّة ثبوت المحمول للموضوع، وذلك لا يجدي في دفع المحذور قطعاً.

ومن هنا التجأ بعضهم إلى القول بالنقل الشرعيّ في الكلام المزبور، فالأوجه على ما صرّح به بعض المحقّقين: أنّ المنساق من ذلك، ليس إلاّ إثبات عنوان الالهيّة للّه تعالى فعلاً، وأمّا نفي إمكان غيره فإنّما هو بواسطة ملازمة واقعيّة بينهما، ولايضرّ خفاء تلك الملازمة؛ فإنّ ما اختفي منها إنّما هو الالتفات إليها تفصيلاً، بمعنى عدم الشعور بعلمها. وأمّا العلم بنفس الملازمة: فإنّما هو ممّا فطر اللّه تعالى عليه عامّة الخلق، كما ذهب إليه جماعة من العرفاء والحكماء الإلهيّين، وعلى تقدبر الاختفاء فلا مانع من القول بكفاية ذلك في الحكم بالإسلام سيّما في صدرالإسلام، كماصرّح به جماعة أيضاً.

ثمّ إنّهم اختلفوا في كون الدلالة المذكورة هل بالمنطوق أو بالمفهوم؟ فإن أرادوا بذلك ترتيب أحكام أحد القسمين عليها عند التشخيص ففيه: أنّا لانعرف حكماً يخصّ بأحدهما؛ إذ ليسا مأخوذين في عنوان دليل شرعيّ. وأمّا تقديم المنطوق عندالتعارض فقد عرفت ما فيه؛ إذ المدار على الأقوائيّة والظهور، ولا دليل على دورانهما مدارهما، وإن أرادوا بذلك تشخيص ما هو الواقع بحسب الاصطلاح،

فالظاهر أنّه من المفهوم.

وتحقيق ذلك: أنّ قولك «ما زيد إلاّ قائماً» يشتمل على حكمين: أحدهما: سلب جميع المحمولات عن زيد، وثانيهما: إثبات القيام لزيد، والأوّل مستفاد منطوقاً، والثاني مفهوماً، نظراً إلى ماوجّهنا حدّيهما فيما تقدّم، إلاّ أنّه مع ذلك لاطائل تحته[1].

[انظر: سورة الزخرف، آيه ٢٣، حول التقليد في أصول الدين.]

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوٓاْ أَعْمَٰلَكُمْ﴾

محمّد/٣٣.

الشكّ في العبادة للشكّ في طروّ المانع

وقد يتمسّك لإثبات صحّة العبادة عند الشكّ في طروّ المانع بقوله تعالى: ﴿وَلا تُبطِلُوا أعْمَالَكُم﴾؛ فإنّ حرمة الابطال إيجاب للمضيّ فيها، وهو مستلزم لصحّتها ولو بالإجماع المركّب أو عدم القول بالتفكيك بينهما في غير الصوم والحجّ.

وقد استدلّ بهذه الآية غير واحد تبعاً للشيخ ـ قدّس سرّه ـ .

وهو لايخلو عن نظر يتوقّف على بيان ما يحتمله الآية الشريفة من المعاني، فنقول: إنّ حقيقة الإبطال، بمقتضى وضع باب الإفعال، إحداث البطلان في العمل الصحيح وجعله باطلاً، نظير قولك: أقمت زيداً أو أجلسته أو أغنيته. والآية بهذا المعنى راجعة إلى النهي عن جعل العمل لغواً لا يترتّب عليه أثر كالمعدوم، بعد أن لم يكن كذلك، فالإبطال هنا نظير [الإبطال في] قوله تعالى: ﴿لا تُبطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالمَنّ وَالأذَى﴾[2]؛ بناءاً على أنّ النهي عن تعقيبها بهما، بشهادة قوله تعالى: ﴿ثُمّ لايُتبِعُونَ ما

١ـ مطارح الأنظار، ص١٨٧.

٢ـ البقرة /٢٦٤.

أنفقوا منّاً ولاأذى﴾[١]، الآية.

الثاني: أن يراد به إيجاد العمل على وجه باطل من قبيل قوله: «ضيّق فَمَ الركيّة»، يعني أحدثه ضيّقاً، لا أحدث فيه الضيق بعد السعة. والآية بهذا المعنى نهي عن إتيان الأعمال مقارنة للوجوه المانعة عن صحّتها أو فاقدة للأمور المقتضية للصحّة، والنهي على هذين الوجهين ظاهره الإرشاد، إذ لا يترتّب على إحداث البطلان في العمل أو إيجاده باطلاً عدا فوت مصلحة العمل الصحيح.

الثالث: أن يراد من إبطال العمل قطعه ورفع اليد عنه، كقطع الصلاة والصوم والحجّ، وقد اشتهر التمسّك بحرمة قطع العمل بها. ويمكن إرجاع هذا إلى المعنى الأوّل، بأن يراد من الأعمال ما يعمّ الجزء المتقدّم من العمل، لأنّه أيضاً عمل لغة، وقد وجد على وجه قابل لترتّب الأثر وصيرورته جزءاً فعليّاً للمركّب، فلا يجوز جعله باطلاً ساقطاً عن قابليّة كونه جزءاً فعليّاً، فجعل هذا المعنى مغايراً للأوّل مبنيّ على كون المراد من العمل مجموع المركّب الّذي وقع الإبطال في أثنائه.

وكيف كان، فالمعنى الأوّل أظهر، لكونه المعنى الحقيقيّ، ولموافقته لمعنى الإبطال في الآية الأخرى المتقدّمة ومناسبته لما قبله من قوله تعالى: ﴿يا أيّها الّذينَ آمَنُوا أطِيعُوا اللّهَ وأَطِيعُوا الرّسُولَ ولاتُبطِلُوا أعْمَالَكُم﴾، فإنّ تعقيب إطاعة اللّه وإطاعة الرسول بالنهي عن الإبطال يناسب الإحباط، لا إتيان العمل على الوجه الباطل؛ لأنّها مخالفة للّه والرسول. هذا كلّه، مع ظهور الآية في حرمة إبطال الجميع فيناسب الإحباط بمثل الكفر، لا إبطال شيء من الأعمال الّذي هوالمطلوب.

ويشهد لما ذكرنا ـ مضافاً إلى ما ذكرنا ـ ما ورد من تفسير الآية بالمعنى الأوّل: فعن الأمالي وثواب الأعمال عن الباقر ـ عليه السلام ـ قال: «قال رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه وآله ـ: «من قال: سبحان اللّه، غرس اللّه لَهُ بها شجرة في الجنّة، ومن قال: الحمد للّه، غرس اللّه له بها شجرة في الجنّة، ومن قال: لاإلهَ إلاّ اللّه، غرس اللّه له بها شجرَة في الجنّة، فقال له رجل من قريش: إنّ

١ـ البقرة/٢٦٢.

شجرتنا في الجنّة لكثير، قال ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ : نعم، ولكن إيّاكم أن ترسلوا إليها ناراً فتحرقوها. إنّ الله عزّوجلّ يقول: ﴿ياأيّها الّذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرّسول ولا تبطلوا أعمالكم﴾»[١].

هذا، إن قلنا بالإحباط مطلقاً، أو بالنسبة إلى بعض المعاصي، وإن لم نقل به وطرحنا الخبر؛ لعدم اعتبار مثله في مثل المسألة، كان المراد في الآية الإبطال بالكفر؛ لأنّ الإحباط به اتّفاقيّ. وببالي أنّي وجدت أو سمعت ورود الرواية في تفسير الآية: «﴿ولاتبطلوا أعمالكم﴾ بالشرك»[٢].

هذا كلّه، مع أنّ إرادة المعنى الثالث الّذي يمكن الإستدلال به موجب لتخصيص الأكثر؛ فإنّ ما يحرم قطعه من الأعمال بالنسبة إلى ما لا يحرم، في غاية القلّة، فإذا ثبت ترجيح المعنى الأوّل، فإن كان المراد بالأعمال ما يعمّ بعض العمل المتقدّم، كان دليلاً أيضاً على حرمة قطع العمل في الأثناء، إلاّ أنّه لا ينفع فيما نحن فيه؛ لأنّ المدّعى فيما نحن فيه هو انقطاع العمل بسبب الزيادة الواقعة فيه، كانقطاعه بالحدث الواقع فيه لا عن إختيار، فرفع اليد عنه بعد ذلك لا يعلم كونه قطعاً له وإبطالاً، ولا معنى لقطع المنقطع وإبطال الباطل[٣].

الشكّ في صحّة العبادة

وربّما يتمسّك في إثبات الصحّة في محلّ الشكّ بقوله تعالى: ﴿ولاتبطلوا أعمالكم﴾؛ وقد بيّنا عدم دلالة الآية على هذا المطلب في أصل البراءة عندالكلام في مسألة الشكّ في الشرطيّة؛ وكذلك التمسّك بما عداها من العمومات المقتضية للصحّة[٤].

١ـ ثواب الأعمال، ص٢٦، ح٣؛ أمالي الصدوق، ص٤٨٦، ح١٤.

٢ـ لم نعثر على الرواية في كتب الحديث، أو من يقول بها من المفسّرين، ولكن وجدنا مايناسب ذلك من بعض المحشّين، حيث قال: «قوله: وببالي إني وجدت ... الخ عن العيون في باب ماجاء عن الرضا ـ عليه السلام ـ من الأخبار المجموعة ـ ج٢، ص٣٢، ح٥٢ ـ باسناده، قال: **قال رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ : «اختاروا الجنّة على النّار ولاتبطلوا أعمالكم فتقذفوا في النار منكبّين خالدين فيها أبداً»**، وظاهره كون بطلان الأعمال لأجل الشرك؛ لأنّه السبب للخلود في النّار. وفسّره أبوعلي بالنفاق والشكّ ـ نقله عنه العلاّمة الطبرسي في تفسيره، ج٩، ص١٠٧ ـ».

٣ـ فرائدالأُصول، ص٤٩٠؛ الطبعة الحجريّة، ص٢٩١.

٤ـ فرائدالأُصول، ص٦٧١؛ الطبعة الحجريّة، ص٣٩٠.

في القيام

ولو كان في أثناء كلمة: فالوجه إتمامها هاوياً أو قاعداً ـ على الخلاف في ترجيح الاستقرار على القيام ـ لشروعه فيها على الوجه الصحيح فيجب إتمامها؛ لعموم ﴿لاتُبْطِلُوا﴾ ويغتفر عدم القيام للعذر الشرعي.

ويحتمل وجوب السكوت؛ لأنّ تجدّد القدرة في أثنائها كاشف عن عدم الأمر بها حين الشروع، فالأولى الإتيان بها ثمّ إعادتها[1].

الإفطار قبل الزوال في الصوم الواجب

ثمّ إنّ مقتضى إطلاق رواية عبداللّه بن سنان[2]، طرد الحكم [أي قاضي شهر رمضان بالخيار إلى زوال الشمس] في مطلق الصوم الواجب ـ كالنذر المطلق، والكفّارة، ونحوهما ـ.

إلاّ أن يدّعى انصراف صوم الفريضة إلى قضاء رمضان، ولعلّه لذا اقتصر بعضهم على قضاء رمضان وجوّز الإفطار في غيره بعد الزوال ـ أيضاً ـ تمسّكاً بالأصل ـ كما في كلام بعضهم ـ[3]، أو حرّمه قبل الزوال أيضاً ـ كما في كلام آخرين ـ[4] تمسّكاً بعموم حرمة إبطال العمل السالم عن المخصّص، إمّا لعدم انصراف الأخبار إلى غير قضاء رمضان، أو لضعف المخصّص وعدم الجابر له في غير قضاء رمضان.

لكن في كون ذلك الانصراف بحيث يرفع اليد عن الإطلاق لأجله تأمّل. فطرد الحكم في غير قضاء رمضان لايخلو عن قوّة مع أنّه أحوط.

وأحوط منه ما عليه آخر ـ وحكي أيضاً عن الحلبي[5] ـ من وجوب المضيّ في كلّ

١ـ كتاب الصلاة، ص٨٠؛ طبعة المؤتمر، ج١، ص٥٢٣.

٢ـ الوسائل، ج٧، ص١٠، الباب٤، من أبواب وجوب الصوم ونيّته، ح٩.

٣ـ وهو العلاّمة ـ قدّس سرّه ـ في المختلف، ص٢٤٨.

٤ـ انظر: الجواهر، ج١٧، ص٥٧.

٥ـ الكافي في الفقه، ص١٤٨.

صوم واجب شرع فيه؛ لعموم النهي عن إبطال العمل، وفي دلالة الآية [في قوله تعالى: ﴿وَلاتُبْطِلُوا أعْمَالَكُم﴾] عليها تأمّل[١].

الإفطار في الواجب الموسّع

ولايحرم الإفطار في صوم واجب موسّع غير القضاء، للأصل وإطلاق الأمر به. وعن ظاهر الحلبيّ تحريم إفطار كلّ صوم واجب[٢]، ولعلّه لإطلاق حرمة إبطال العمل.

وفيه نظر، لما مرّ في بحث الصلاة من أنّ التمسّك بالآية [في قوله تعالى: ﴿وَلاَ تُبْطِلُوا أعْمَالَكُم﴾] محلّ تأمّل؛ إذ الظاهر إمّا إبطال الجميع، ولايكون إلاّ بالكفر؛ لأنّه المحبط للأعمال، وإمّا عدم إيجاد العمل على وجه باطل، كما في قولهم: «ضيّق فم الركيّة»[٣].

نيّة الصلاة

«لو نوى الخروج» عن الصلاة في الحال «أو» ثانيه بطلت، وهو مختار الشهيدين[٤] والمحقّق الثاني[٥] وفخر الإسلام[٦] وحكي عن جماعة[٧]؛ لأنّ النيّة الأولى إذا زالت فإن جدّدت اختلّ شرطها وهي المقارنة لأوّل العمل، وإلاّ فقد أصلها في باقي الأجزاء؛ ولأنّ بعد رفع اليد عن النيّة الأولى خرجت الأجزاء السابقة عن قابليّة إنضمام الباقي إليها؛ ولأنّ استمرار حكم النيّة شرطاً إجماعاً وقد زال؛ ولأنّ

١ـ كتاب الصوم (كتاب الطهارة)، ص٦٠٩؛ طبعة المؤتمر، ص٣٠٠.
٢ـ الكافي في الفقه، ص١٨٦.
٣ـ كتاب الصوم (كتاب الطهارة)، ص٥٩٢؛ طبعة المؤتمر، ص٢٤٢.
٤ـ الذكرى، ص١٧٨؛ الدروس، ج١، ص١٦٦؛ المسالك، ج١، ص١٩٧؛ الروض الجنان، ص٢٥٧.
٥ـ جامع المقاصد، ج٢، ص٢٢٢.
٦ـ إيضاح الفوائد، ج١، ص١٠٢ و ص١٠٤.
٧ـ منهم إبن فهد ـ قدّس سرّه ـ في الموجز الحاوي (الرسائل العشر)، ص٧٣؛ والمحقق القمّي ـ قدّس سرّه ـ في الغنائم، ص١٧٦؛ وانظر: مفتاح الكرامة، ج٢، ص٣٢٨؛ والجواهر، ج٩، ص١٧٨.

ظاهر قوله ـ عليه السلام ـ: **«لاعمل إلاّ بنيّة»**[١] ـ نظير قوله: **«لاصلوة إلاّ بطهور»**[٢]، أو **«إلاّ إلى القبلة»**[٣] ـ: عدم جواز خلوّ آنٍ من آنات العمل من النيّة كالطهور والقبلة؛ ولأنّه حين نوى الخروج خرج من الصلاة؛ إذ لا يشترط في الخروج فعل يخلّ بها، بل العمدة هي نيّة الخروج، فلا بدّ من دخول مجدّد فيها بنيّة وتكبيرة مجدّدتين؛ ولأنّ نيّة الخروج كما قيل موجب لوقوع باقي الأفعال بلا نيّة.

وفي الكلّ نظر... .

وأمّا في السادس: فإن أريد وقوع باقي الأفعال بلا نيّة مستمرّة من الابتداء فبطلانه ممنوع. وإن أريد وقوعها بلا نيّة أصلاً فليس الكلام إلاّ في ما إذا جدّد النيّة لها، فالحقّ: الصحّة، وفاقاً لجماعة، منهم المحقّق[٤] ـ قدّس سرّه ـ؛ لعدم الدليل على اعتبار أزيد من الاستمرار بالمعنى الأوّل، ووضوح تحقّق الامتثال بمجرّده، وعدم الدليل على كون نيّة الخروج من القواطع.

وقد يستدلّ[٥] أيضاً باستصحاب الصحّة، وبعموم قوله تعالى: **﴿وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾**، وقوله ـ عليه السلام ـ: **«لاتعاد الصلوة إلاّ من خمسة»**[٦]، وبقوله: **«تحليلها التسليم»**[٧] الحاصر للمخرج عن الصلاة ـ المنعقدة صحيحة ـ في التسليم.

وفي الجميع نظر، أمّا في الأوّل: فلأنّ المستصحب إن كان صحّة الأجزاء السابقة فلايجدي، بل لا يجدي القطع بها مع الشكّ في إمكان انضمام الباقي إليها مستجمعة للشروط؛ لأجل الشكّ في شرطيّة الاستمرار بالمعنى المبحوث عنه الّذي

١ـ عوالي اللّئالي، ج٢، ص١٩٠، ح٨٠؛ الوسائل، ج٤، ص٧١١، الباب الأوّل من أبواب النيّة، ح١.

٢ـ عوالي اللّئالي، ج٢، ص٢٠٩، ح١٣١؛ الوسائل، ج١، ص٢٥٦، الباب الأوّل من أبواب الوضوء، ح١.

٣ـ عوالي اللّئالي، ج٣، ص٨، ح١؛ الوسائل، ج٣، ص٢٢٧، الباب ٩ من أبواب القبلة، ح٢.

٤ـ شرائع الإسلام، ج١، ص٧٩؛ وانظر: مفاتيح الشرائع، ج١، ص١٢٤؛ ومجمع الفائدة، ج٢، ص١٩٣.

٥ـ استدلّ به المحقّق النراقي ـ قدّس سرّه ـ في المستند، ج١، ص٣٢٣؛ وصاحب الجواهر ـ قدّس سرّه ـ في الجواهر، ج٩، ص١٧٨، وفيه: للأصل.

٦ـ الوسائل، ج٤، ص٦٨٣، الباب الأوّل من أبواب أفعال الصلاة، ح١٤؛ و ج٣، ص٢٢٧، الباب ٩ من أبواب القبلة، ح١.

٧ـ الوسائل، ج٤، ص١٠٠٣، الباب الأوّل من أبواب التسليم، ح١.

لايقبل التدارك بعد نيّة الخروج، وإن كان صحّة الكلّ فلم يتحقّق بعد.

وأمّا استصحاب حرمة الإبطال: فهو موقوف على كون رفع اليد عن هذه الصلاة إبطالاً لها، فلعلّه بطلان وانقطاع لا قطع وإبطال، مع أنّه لو سلّم هذا الإستصحاب ـ أو استصحاب وجوب الإتمام أو غيرهما من الاستصحابات المتصوّرة في المقام، عدى استصحاب الصحّة ـ فلا ينفع في نفي وجوب الإعادة الّذي هو مقتضى الاشتغال اليقينيّ؛ لأنّها بالنسبة إليه من قبيل الأصول المثبتة، بل اللاّزم حينئذ الجمع بين الإتمام والإعادة عملاً بالأصول. وممّا ذكرنا يظهر الجواب عن آية الإبطال[1].

حكم العدول من سورة إلى غيرها

«ويجوز» للمصلّي «العدول عن سورة» لايتعيّن إتمامها لعارض «إلى غيرها» في الجملة؛ للإجماع والنصوص المستفيضة... .

مضافاً إلى أصالة بقاء التخيير مالم يحصل الامتثال بأحد فرديه، وإطلاق أدلّة القراءة، السليمين عن معارضة ما يصلح مزاحماً لهما عدا ما يظهر من الشهيد والمحقّق الثانيين[2]: من أن العدول إبطال للمعدول عنه فيكون منهيّاً عنه للآية، وما ربّما يتخيّل من أنّه مستلزم للزيادة عمداً حيث إنّه يأتى بالمعدول عنه بقصد الجزئيّة، وما يتوهّم: من أنّه قرآن، والأصل فيه التحريم؛ للعمومات.

وفي كلّ من مقدّمتي الوجوه الثلثة نظر، تقدّم إليه الإشارة سابقاً، وكيف كان، فلا إشكال في أصل العدول، كما لا خلاف ظاهراً في أنّ جوازه ليس على إطلاقه، وإنّما الإشكال والخلاف في أنّه هل يجوز «مالم يتجاوز النصف» كما اختاره المصنّف هنا... .

وقد عرفت، أنّ مقتضى الأصل والعموم والخصوص جوازه، «إلاّ في التوحيد

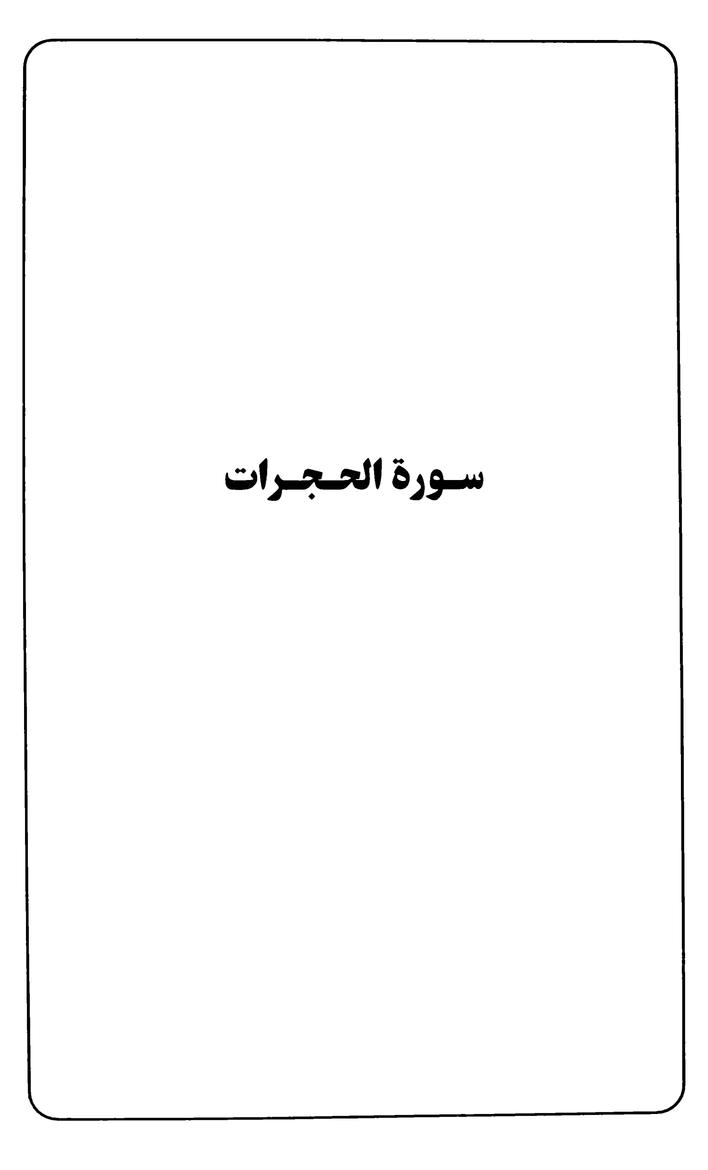
١ـ كتاب الصلاة، ص٨٦؛ طبعة المؤتمر، ج١، ص٢٧٤.

٢ـ انظر: جامع المقاصد، ج٢، ص٢٧٩؛ وروض الجنان، ص٢٧٠.

والجحد» فلا يعدل منهما على المشهور، بل كاد يكون إجماعاً، كما في شرح الفريد[1]، وأنّ الشهرة، بل الإجماع عليه، كما في مجمع الفائدة[2]، وعن البيان نسبته إلى فتوى الأصحاب[3]، وعن الانتصار التصريح بالإجماع عليه[4]؛ للأخبار المستفيضة[5] المتقدّم بعضها، خلافاً للمحقّق في المعتبر[6]، فكرهها؛ لعموم ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ﴾[7] وعدم قوّة الأخبار لتخصيصها، وفيه ـ مع استفاضة الأخبار، بل تواترها، بقرينة عمل السيدين، والحلّي بها ـ: أنّه لا معنى للحكم بالكراهة أيضاً إلاّ أن يكون للخروج عن الخلاف[8].

[انظر: سورة المائدة، آية ٦ ، في الجبيرة.]

١ـ مصابيح الظلام (مخطوط)، ص١٤١.
٢ـ مجمع الفائدة، ج٢، ص٢٤٤.
٣ـ البيان، ص١٦٤.
٤ـ الانتصار، ص٤٤.
٥ـ الوسائل، ج٤، ص٧٧٦، الباب ٣٦ من أبواب القراءة، ح٢، ٣، ٤.
٦ـ المعتبر، ج٢، ص١٩١.
٧ـ المزمّل/٢٠.
٨ـ كتاب الصلاة، ص١٤٥؛ طبعة المؤتمر، ج١، ص٤٣٢.



سورة الحجرات

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوۡمَۢا بِجَهَٰلَةٖ فَتُصۡبِحُواْ عَلَىٰ مَا فَعَلۡتُمۡ نَٰدِمِينَ﴾

الحجرات/٦.

حجّيّة خبر الواحد

ومن جملة الظنون الخارجة بالخصوص عن أصالة حرمة العمل بغير العلم خبر الواحد في الجملة عند المشهور، بل كاد أن يكون إجماعاً... .

والمقصود هنا بيان إثبات حجّيّته بالخصوص في الجملة في مقابل السلب الكلّيّ. ولنذكر أوّلاً، ما يمكن أن يحتجّ به القائلون بالمنع، ثمّ نعقّبه بذكر أدلّة الجواز فنقول:

أمّا حجّة المانعين، فالأدلة الثلاثة:

أمّا الكتاب:

فالآيات الناهية عن العمل بما وراء العلم والتعليل المذكور في آية النبأ، على ما ذكره أمين الإسلام[1]، من أنّ فيها دلالة على عدم جواز العمل بخبر الواحد.

١ـ مجمع البيان، ج٥، ص١٣٢.

وأمّا السنّة:

فهي أخبار كثيرة تدلّ على المنع من العمل بالخبر الغير المعلوم الصدور إلاّ إذا احتفّ بقرينة معتبرة من كتاب أو سنّة معلومة:

مثل ما رواه في البحار عن بصائر الدرجات، عن محمّد بن عيسى، قال:

«أقرأني داود بن فرقد الفارسيّ كتابه إلى أبي الحسن الثالث ـ عليه السلام ـ وجوابه ـ عليه السلام ـ بخطّه، فكتب: نسألك عن العلم المنقول عن آبائك وأجدادك، ـ صلوات اللّه عليهم أجمعين ـ، قد اختلفوا علينا فيه، فكيف العمل به على اختلافه؟ فكتب ـ عليه السلام ـ بخطّه: **ما عَلِمتُمْ أنّهُ قولنا فالزَمُوهُ، وَمالَمْ تَعلَمُوهُ فَرُدُّوهُ إلينا»** [1]. ومثله عن مستطرفات السرائر [2].

والأخبار الدالّة على عدم جواز العمل بالخبر المأثور إلاّ إذا وجد له شاهد من كتاب اللّه أو من السنّة المعلومة، فتدلّ على المنع عن العمل بالخبر الواحد المجرّد عن القرينة:

مثل ما ورد في غير واحد من الأخبار أنّ النبيّ ـ صلّى اللّه عليه وآله ـ قال: **«ما جاءكُم عنّي مِمّا لايوافق القرآن فلم أَقُلْهُ»** [3].

وقول أبي جعفر وأبي عبداللّه ـ عليهما السلام ـ: **«لايصدّق علينا إلاّ ما يوافق كتاب اللّه وسنّة نبيّه ـ صلّى اللّه عليه وآله ـ»** [4].

وقوله ـ عليه السلام ـ: **«إذا جاءكم حديث عنّا فوجدتم عليه شاهداً أو شاهدين من كتاب اللّه فخذوا به وإلاّ فقفوا عنده ثمّ ردّوه إلينا نبيّن لكم»** [5].

١ـ الوسائل، ج١٨، ص٨٦، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح٣٦؛ بحار الأنوار، ج٢، ص٢٤١، الباب ٢٩ من كتاب العلم، ح٣٣.

٢ـ السرائر، ج ٣، ص ٥٨٤.

٣ـ الكافي، ج١، ص٦٩ باب «الأخذ بالسنّة وشواهد الكتاب» من كتاب فضل العلم، ح٥، مع اختلاف في التعبير.

٤ـ الوسائل، ج١٨، ص٨٩، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح٤٨، وفيه: **«ماوافق»**.

٥ـ الكافي، ج٢، ص٢٢٢، باب «الكتمان» من كتاب الايمان والكفر، ح٤.

ورواية ابن أبي يعفور قال: «سألت أبا عبدالله ـ عليه السلام ـ عن اختلاف الحديث، يرويه من نثق به ومن لانثق به، قال: **إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ فخذوا به، وإلاّ فالّذي جاءكم به أولى به»**[1].

وقوله ـ عليه السلام ـ لمحمّد بن مسلم: **«ما جاءك من رواية من برّ أو فاجر يوافق كتاب الله فخذ به وما جاءك من رواية من برّ أو فاجر يخالف كتاب الله فلا تأخذ به»**[2].

وقوله ـ عليه السلام ـ: **«ما جاءكم من حديث لايصدّقه كتاب الله فهو باطل»**[3].

وقول أبي جعفر ـ عليه السلام ـ: **«ما جاءكم عنّا فإن وجدتموه موافقاً للقرآن فخذوا به، وإن لم تجدوه موافقاً فردّوه، وإن اشتبه الأمر عندكم فقفوا عنده وردّوه إلينا حتّى نشرح من ذلك ما شرح لنا»**[4].

وقول الصادق ـ عليه السلام ـ: **«كلّ شيء مردود إلى كتاب الله والسنّة، وكلّ حديث لايوافق كتاب الله فهو زخرف»**[5].

وصحيحة هشام بن الحكم عن أبي عبدالله ـ عليه السلام ـ: **«لاتقبلوا علينا حديثاً إلاّ ما وافق الكتاب والسنّة أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدّمة، فإنّ المغيرة بن سعيد ـ لعنه الله ـ دسّ في كتب أصحاب أبي أحاديث لم يحدّث بها أبي فاتّقوا الله ولاتقبلوا علينا ما خالف قول ربّنا وسنّة نبيّنا»**[6].

والأخبار الواردة في طرح الأخبار المخالفة للكتاب والسنّة ولومع عدم المعارض متواترة جداً.

وجه الاستدلال بها:

أنّ من الواضحات أنّ الأخبار الواردة عنهم ـ صلوات الله عليهم ـ في مخالفة ظواهر الكتاب والسنّة في غاية الكثرة، والمراد من المخالفة للكتاب في تلك الأخبار

١ـ الكافي، ج١، ص٦٩، باب «الأخذ بالسنّة وشواهد الكتاب» من كتاب فضل العلم، ح٢.
٢ـ بحار الأنوار، ج٢، ص٢٤٤، الباب ٢٩ من كتاب العلم، ح٥٠.
٣ـ بحار الأنوار، ج٢، ص٢٤٢، الباب ٢٩ من كتاب العلم، ح٣٨، مع اختلاف يسير.
٤ـ بحار الأنوار، ج٢ ص٢٣٥، الباب ٢٩ من كتاب العلم، ح٢١.
٥ـ الكافي، ج١، ص٦٩، باب «الأخذ بالسنّة وشواهد الكتاب» من كتاب فضل العلم، ح٣.
٦ـ بحار الأنوار، ج٢، ص٢٥٠، الباب ٢٩ من كتاب العلم، ح٦٢.

الناهيةعن الأخذ بمخالفة الكتاب والسنّة ليست هي المخالفة على وجه التباين الكلّي بحيث يتعذّر، أو يتعسّر الجمع؛ إذ لايصدر من الكذّابين عليهم ما يباين الكتاب والسنّة كلّيّة؛ إذ لايصدّقهم أحد في ذلك، فما كان يصدر عن الكذّابين من الكذب لم يكن إلاّ نظير ما كان يرد من الأئمّة ـ صلوات اللّه عليهم ـ في مخالفة ظواهر الكتاب والسنّة، فليس المقصود من عرض ما يرد من الحديث على الكتاب والسنّة، إلاّ عرض ما كان منها غير معلوم الصدور عنهم، وأنّه إن وجدله قرينة وشاهد معتمد فهو، وإلاّ فليتوقّف فيه؛ لعدم إفادته العلم بنفسه وعدم اعتضاده بقرينة معتبرة.

ثمّ، إنّ عدم ذكر الإجماع ودليل العقل من جملة قرائن الخبر في هذه الروايات، كما فعله الشيخ في العدّة[١]؛ لأنّ مرجعهما إلى الكتاب والسنّة، كما يظهر بالتأمّل.

ويشير إلى ما ذكرنا ـ من أنّ المقصود من عرض الخبر على الكتاب والسنّة هو في غير معلوم الصدور ـ تعليل العرض في بعض الأخبار بوجود الأخبار المكذوبة في أخبار الإماميّة.

وأمّا الإجماع:

فقد ادّعاه السيّد المرتضى[٢] ـ قدّس سرّه ـ في مواضع من كلامه، وجعله في بعضها بمنزلة القياس في كون ترك العمل به معروفاً من مذهب الشيعة.

وقد اعترف بذلك الشيخ، على ما يأتي في كلامه، إلاّ أنّه أوّل معقد الإجماع بإرادة الأخبار الّتي يرويها المخالفون.

وهو ظاهر المحكيّ عن الطبرسيّ في مجمع البيان، قال: «لايجوز العمل بالظنّ عند الامامیّة إلاّ في شهادة العدلين وقيم المتلفات وأروش الجنايات»[٣]، انتهى.

١ـ العدّة، ص٥٤.

٢ـ رسائل الشريف المرتضى (المجموعة الأولى)، ص٢٤؛ الذخيرة، ص٤٢٧.

٣ـ مجمع البيان، ج٩، ص١٣٣.

والجواب: أمّاعن الآيات:

فبأنّها بعد تسليم دلالتها، عمومات مخصّصة بما سيجيء عن الأدلّة.

وأمّا [الجواب] عن الأخبار:

فعن الرواية الأولى، فبأنّها خبر واحد لايجوز الاستدلال بها على المنع عن الخبر الواحد.

وأمّا أخبار العرض على الكتاب، فهي وإن كانت متواترةً بالمعنى، إلاّ أنّها بين طائفتين: إحداهما، ما دلّ على طرح الخبر الّذي يخالف الكتاب والثانية، ما دلّ على طرح الخبر الّذي لا يوافق الكتاب.

أمّا الطائفة الأولى، فلا تدلّ على المنع عن الخبر الّذي لا يوجد مضمونه في الكتاب والسنّة.

فإن قلت: ما من واقعة إلاّ ويمكن استفادة حكمها من عمومات الكتاب المقتصر في تخصيصها على السنّة القطعيّة؛ مثل قوله تعالى: ﴿**خَلَقَ لَكُمْ ما في الأَرْضِ جَميعاً**﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿**إِنَّما حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الميْتَةَ**﴾، إلخ[2]، و﴿**كُلُوا مِمّا غَنِمْتُمْ حَلالاً طَيِّباً**﴾[3]، و﴿**يُريدُ اللّهُ بِكُمُ اليُسْرَ وَلايُريدُ بِكُمُ العُسْرَ**﴾[4]، ونحو ذلك، فالأخبار المخصّصة لها كلّها وكثير من عمومات السنّة القطعيّة مخالفة للكتاب والسنّة.

قلت: أوّلاً: إنّه لايعدّ مخالفة ظاهر العموم، خصوصاً مثل هذه العمومات، مخالفة، وإلاّ لعدّت الأخبار الصادرة يقيناً عن الأئمّة ـ عليهم السلام ـ المخالفة لعمومات الكتاب والسنّة النبويّة مخالفة للكتاب والسنّة. غاية الأمر، ثبوت الأخذ بها

١ـ البقرة/٢٩.

٢ـ البقرة/١٧٣.

٣ـ الأنفال/٦٩.

٤ـ البقرة/١٨٥.

مع مخالفتها بكتاب اللّه وسنّة نبيّه ـ صلّى اللّه عليه وآله ـ فتخرج عن عموم أخبار العرض، مع أنّ الناظر في أخبار العرض على الكتاب والسنّة يقطع بأنّها تأبى عن التخصيص.

وكيف يرتكب التخصيص في قوله ـ عليه السلام ـ: **«كلّ حديث لايوافق كتاب اللّه فهو زخرف»**[1]، وقوله: **«ما أتاكم من حديث لايوافق كتاب اللّه فهو باطل»**[2]، وقوله ـ عليه السلام ـ: **«لاتقبلوا علينا خلاف القرآن، فإنّا إن حدّثنا حدّثنا بموافقة القرآن وموافقة السنّة»**[3]، وقد صحّ عن النبيّ ـ صلّى اللّه عليه وآله ـ أنّه قال: **«ما خالف كتاب اللّه فليس من حديثي، أو، لم أقله»**[4]، مع أنّ أكثر عمومات الكتاب قد خصّص بقول النبيّ ـ صلّى اللّه عليه وآله ـ.

وممّا يدلّ، على أنّ المخالفة لتلك العمومات لاتعدّ مخالفة، ما دلّ من الأخبار على بيان حكم ما لايوجد حكمه في الكتاب والسنّةالنبويّة؛ إذ بناءاً على تلك العمومات لايوجد واقعة لايوجد حكمُها فيها.

فمن تلك الأخبار: ما عن البصائر والاحتجاج وغيرهما مرسلة عن رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ أنّه قال:

«ما وجدتم في كتاب اللّه فالعمل به لازم، ولا عذر لكم في تركه، ومالم يكن في كتاب اللّه تعالى و كانت فيه سنّة منّي فلا عذر لكم في ترك سنّتي، وما لم يكن فيه سنّة منّي، فما قال أصحابي فقولوا به، فإنّما مثل أصحابي فيكم كمثل النجوم، بأيّها أخذ اهتدي، وبأيّ أقاويل أصحابي أخذتم اهتديتم. واختلاف أصحابي رحمة لكم. قيل: يا رسول اللّه ومن أصحابُك قال: **أهل بيتي»**[5]، الخبر.

١ـ المستدرك، ج١٧، ص٣٠٤ الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح٦؛ بحار الأنوار، ج٢، ص٢٤٢، الباب ٢٩ من كتاب العلم، ح٣٧.

٢ـ المستدرك، ج١٧، ص٣٠٤، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، نقلاً بالمعنى؛ بحار الأنوار، ج٢، ص٢٤٢، الباب ٢٩ من كتاب العلم، ح٣٨.

٣ـ بحار الأنوار، ج٢، ص٢٥٠، الباب ٢٩ من كتاب العلم، ح٦٢.

٤ـ بحار الأنوار، ج٢، ص٢٢٧، الباب ٢٩ من كتاب العلم، ح٥.

٥ـ بحار الأنوار، ج٢، ص٢٢٠، الباب ٢٩ من كتاب العلم، ح١.

فإنّه صريح في أنّه قد يرد من الأئمّة ـ عليهم السلام ـ ما لا يوجد في الكتاب والسنّة.

ومنها: ما ورد في تعارض الروايتين من ردّ ما لا يوجد في الكتاب والسنّة إلى الأئمّة ـ عليهم السلام ـ مثل ما رواه في العيون عن أبي الوليد، عن سعد بن محمّد بن عبدالله المسمعيّ، عن الميثميّ وفيها:

«ما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله ـ إلى أن قال: ـ **وما لم يكن في الكتاب فاعرضوه على سنن رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله** ـ إلى أن قال ـ **وما لم تجدوه في شيء من هذه فردّوا إلينا علمه، فنحن أولى بذلك»**[1]، الخبر.

والحاصل: أنّ القرائن الدالّة على أنّ المراد بمخالفة الكتاب ليس مجرّد مخالفة عمومه، أو إطلاقه كثيرة تظهر لمن له أدنى تتبّع.

ومن هنا يظهر ضعف التأمّل في تخصيص الكتاب بخبر الواحد لتلك الأخبار، بل منعه لأجلها، كما عن الشيخ في العدّة[2] أو لما ذكره المحقّق من أنّ الدليل على وجوب العمل بخبر الواحد الإجماع على استعماله في ما لا يوجد فيه دلالة، ومع الدلالة القرآنيّة يسقط وجوب العمل به.

وثانياً: أنّا نتكلّم في الأحكام الّتي لم يرد فيها عموم من القرآن والسنّة، ككثير من أحكام المعاملات، بل العبادات الّتي لم ترد فيها إلاّ آيات مجملة أو مطلقة من الكتاب؛ إذ لو سلّمنا أنّ تخصيص العموم يعدّ مخالفة، أمّا تقييد المطلق فلا يعدّ في العرف مخالفة، بل هو مفسّر خصوصاً على المختار من عدم كون المطلق مجازاً عند التقييد.

فإن قلت: فعلى أيّ شيء تحمل تلك الأخبار الكثيرة الآمرة بطرح مخالف الكتاب؟ فإنّ حملها على طرح ما يباين الكتاب كلّيّةً حمل على فرد نادر، بل معدوم، فلا ينبغي لأجله هذا الاهتمام الّذي عرفته في الأخبار.

١ـ عيون أخبار الرضا، ج١، ص٢٩٠؛ بحار الأنوار، ج٢ ص٢٣٣، الباب ٢٩ من كتاب العلم، ح١٥.
٢ـ العدّة، ص٥٥.

قلت: هذه الأخبار على قسمين:

منها: ما يدلّ على عدم صدور الخبر المخالف للكتاب والسنّة عنهم ـ عليهم السلام ـ، وأنّ المخالف لهما باطل، وأنّه ليس بحديثهم.

ومنها: ما يدلّ على عدم جواز تصديق الخبر المحكيّ عنهم ـ عليهم السلام ـ، إذا خالف الكتاب والسنّة.

أمّا الطائفة الأولى: فالأقرب حملها على الأخبار الواردة في أصول الدين، مثل مسائل الغلوّ والجبر والتفويض الّتي ورد فيها الآيات والأخبار النبويّة، وهذه الأخبار غير موجودة في كتبنا الجوامع، لأنّها أخذت عن الأصول بعد تهذيبها من تلك الأخبار.

وأمّا الثانيةُ: فيمكن حملها على ما ذكر في الأُولى، ويمكن حملها على صورة تعارض الخبرين كما يشهد به مورد بعضها، ويمكن حملها على خبر غير الثقة، لما سيجيء من الأدلّة على اعتبار خبر الثقة.

هذا كلّه في الطائفة الدالّة على طرح الأخبار المخالفة للكتاب والسنّة.

وأمّا الطائفة الآمرة بطرح ما لا يوافق الكتاب، أو لم يوجد عليه شاهد من الكتاب والسنّة.

فالجواب عنها ـ بعد ما عرفت من القطع بصدور الأخبار الغير الموافقة لما يوجد في الكتاب منهم ـ عليهم السلام ـ كما دلّ عليه روايتا الاحتجاج والعيون المتقدّمتان المعتضدتان بغيرهما من الأخبار ـ أنّها محمولة على ما تقدّم في الطائفة الآمرة بطرح الأخبار المخالفة للكتاب والسنّة، وأنّ ما دلّ منها على بطلان ما لم يوافق و كونه زخرفاً محمول على الأخبار الواردة في أُصول الدين، مع احتمال كون ذلك من أخبارهم الموافقة للكتاب والسنّة على الباطن الّذي يعلمونه منها؛ ولهذا كانوا يستشهدون كثيراً بآيات لا نفهم دلالتها، وما دلّ على عدم جواز تصديق الخبر الّذي لا يوجد عليه شاهد من كتاب اللّه على خبر غير الثقة أو صورة التعارض، كما هو ظاهر غير واحد من الأخبار العلاجيّة.

ثمّ، إنّ الأخبار المذكورة على فرض تسليم دلالتها وإن كانت كثيرة إلاّ أنّها لاتقاوم الأدلّة الآتية، فإنّها موجبة للقطع بحجّيّة خبر الثقة، فلابدّ من مخالفة الظاهر في هذه الأخبار.

وأمّا الجواب عن الإجماع:

الّذي ادّعاه السيّد والطبرسيّ -قدّس سرّهما- فبأنّه لم يتحقّق لنا هذا الإجماع، والاعتماد على نقله تعويل على خبر الواحد، مع معارضته بما سيجيء من دعوى الشيخ المعتضدة بدعوى جماعة أخرى، الإجماع على حجّيّة خبرالواحد في الجملة، وتحقّق الشهرة على خلافها بين القدماء والمتأخّرين.

وأمّا نسبة بعض العامّة، كالحاجبيّ والعضديّ، عدم الحجّيّة إلى الرافضة، فمستندة إلى ما رأوا من السيّد من دعوى الإجماع، بل ضرورة المذهب على كون خبر الواحد كالقياس عند الشيعة.

وأمّا المجوّزون، فقد استدلّوا على حجّيّته بالأدلّة الأربعة:

امّا الكتاب:

فقد ذكروا منه آيات ادّعوا دلالتها:

منها: قوله تعالى في سورة الحجرات: **﴿يا أيّها الّذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبيّنوا أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين﴾**

والمحكيّ في وجه الاستدلال بها وجهان:

أحدهما: أنّه سبحانه علّق وجوب التثبّت على مجيء الفاسق، فينتفي عند انتفائه عملاً بمفهوم الشرط، وإذا لم يجب التثبّت عند مجيء غير الفاسق، فإمّا أن يجب القبول وهو المطلوب، أو الردّ وهو باطل؛ لأنّه يقتضي كون العادل أسوء حالاً من الفاسق، وفساده بيّن.

الثاني: أنّه تعالى أمر بالتثبّت عند إخبار الفاسق، وقد اجتمع فيه وصفان، ذاتيّ

وهو كونه خبر واحد، وعرضيّ وهو كونه خبر فاسق، ومقتضى التثبّت هوالثاني، للمناسبة والاقتران، فإنّ الفسق يناسب عدم القبول، فلا يصلح الأوّل للعلّيّة، وإلاّ لوجب الإستناد إليه؛ إذ التعليل بالذاتيّ الصالح للعلّيّة أولى من التعليل بالعرضيّ، لحصوله قبل حصول العرضيّ، فيكون الحكم قد حصر قبل حصول العرضيّ، وإذا لم يجب التثبّت عند إخبار العدل، فإمّا أن يجب القبول وهو المطلوب، أو الردّ، فيكون حاله أسوء من حال الفاسق، وهو محال.

أقول: الظاهر، أنّ أخذهم للمقدّمة الأخيرة ـ وهي أنّه إذا لم يجب التثبّت وجب القبول؛ لأنّ الردّ مستلزم لكون العادل أسوء حالاً من الفاسق ـ مبنيّ على ما يتراءى من ظهورالأمر بالتبيّن في الوجوب النفسيّ، فيكون هنا أمور ثلاثة: الفحص عن الصدق والكذب، والردّ من دون تبيّن، والقبول كذلك.

لكنّك خبير بأنّ الأمر بالتبيّن هنا مسوق لبيان الوجوب الشرطيّ، وأنّ التبيّن شرط للعمل بخبر الفاسق دون العادل، فالعمل بخبر العادل غير مشروط بالتبيّن، فيتمّ المطلوب من دون ضمّ مقدّمة خارجيّة، وهي كون العادل أسوء حالاً من الفاسق.

والدليل على كون الأمر بالتبيّن للوجوب الشرطيّ لا النفسيّ ـ مضافاً إلى أنّه المتبادر عرفاً في أمثال المقام وإلى أنّ الإجماع قائم على عدم ثبوت الوجوب النفسيّ للتبيّن في خبر الفاسق، وإنّما أوجبه من أوجبه عند إرادة العمل به، لامطلقاً ـ هو أنّ التعليل في الآية بقوله تعالى: ﴿أن تُصيبوا﴾ إلخ، لايصلح أن يكون تعليلاً للوجوب النفسيّ؛ لأنّ حاصله يرجع إلى أنّه: «لئلاّ تصيبوا قوماً بجهالة بمقتضى العمل بخبر الفاسق فتندموا على فعلكم بعد تبيّن الخلاف». ومن المعلوم أنّ هذا لايصلح إلاّ علّة لحرمة العمل بدون التبيّن، فهذا هو المعلول، ومفهومه جواز العمل بخبر العادل من دون تبيّن.

مع أنّ في الأولويّة [أو في الأسوئيّة] المذكورة في كلام الجماعة، بناءاً على كون وجوب التبيّن نفسيّاً، ما لا يخفى؛ لأنّ الآية على هذا ساكتةٌ عن حكم العمل بخبر

الواحد قبل التبيّن وبعده، فيجوز اشتراك الفاسق والعادل في عدم جواز العمل قبل التبيّن، كما أنّهما يشتركان قطعاً في جواز العمل بعد التبيّن والعلم بالصدق؛ لأنّ العمل حينئذ بمقتضى التبيّن لا باعتبار الخبر.

فاختصاص الفاسق بوجوب التعرّض بخبره والتفتيش عنه دون العادل، لايستلزم كون العادل أسوء حالاً، بل مستلزم لمزيّة كاملة للعادل على الفاسق، فتأمّل.

وكيف كان، فقد أورد على الآية إيرادات كثيرة ربّما تبلغ إلى نيّف وعشرين، إلاّ أنّ كثيراً منها قابلة للدفع ـ فلنذكر: أوّلاً ما لايمكن الذبّ عنه، ثمّ نتبعه بذكر بعض ما أورد من الإيرادات القابلةللدفع.

أمّا ما لا يمكن الذبّ عنه فإيرادان:

أحدهما: أنّ الاستدلال إن كان راجعاً إلى اعتبار مفهوم الوصف أعني الفسق، ففيه: أنّ المحقّق في محلّه عدم اعتبار المفهوم في الوصف، خصوصاً في الوصف الغير المعتمد على موصوف محقّق، كما فيما نحن فيه، فإنّه أشبه بمفهوم اللّقب. ولعلّ هذا مراد من أجاب عن الآية، كالسيّدين[1] وأمين الإسلام[2] والمحقّق[3] والعلاّمة وغيرهم[4]، بأنّ هذا الاستدلال مبنيّ على دليل الخطاب ولانقول به.

وإن كان باعتبار مفهوم الشرط، كما يظهر من المعالم[5] والمحكيّ عن جماعة، ففيه: أنّ مفهوم الشرط عدم مجيء الفاسق بالنبأ، وعدم التبيّن هنا لأجل عدم مايتبيّن، فالجملة الشرطيّة هنا مسوقة لبيان تحقّق الموضوع، كما في قول القائل: إن رزقت ولداً فاختنه، وإن ركب زيد فخذ ركابه، وإن قدم من السفر فاستقبله، وإن تزوّجت فلا تضيّع حقّ زوجتك، وإذا قرأت الدرس فاحفظه. قال اللّه سبحانه:

١ـ الذريعة إلى أصول الشريعة، ج٢، ص٥٣٥ ؛ الغنية (الجوامع الفقهيّة)، ص٤٧٥.
٢ـ مجمع البيان، ج٥، ص١٣٣.
٣ـ معارج الأصول، ص١٤٥.
٤ـ كالشيخ الطوسي في العدّة، ص٤٦.
٥ـ معالم الدين، ص١٩١.

و﴿إذا قُرِئَ القُرانُ فَاستَمِعُوا لَهُ وأنصِتُوا﴾[1]، و﴿إذا حُيِّيتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأحْسَنَ مِنها أورُدُّوها﴾[2]، إلى غير ذلك ممّا لايحصى.

وممّا ذكرنا، ظهر فساد ما يقال: تارة إنّ عدم مجيء الفاسق يشمل ما لو جاء العادل بنبأ، فلا يجب تبيّنه فيثبت المطلوب. وأخرى إنّ جعل مدلول الآية هو عدم وجوب التبيّن في خبر الفاسق لأجل عدمه، يوجب حمل السالبة على المنتفية بانتفاء الموضوع، وهو خلاف الظاهر.

وجه الفساد: أنّ الحكم إذا ثبت لخبر الفاسق بشرط مجيء الفاسق به، كان المفهوم بحسب الدلالة العرفيّة أو العقليّة، انتفاء الحكم المذكور في المنطوق عن الموضوع المذكور فيه عند انتفاء الشرط المذكور فيه، ففرض مجيء العادل بنبأ عند عدم الشرط ـ وهو مجيء الفاسق بالنبأ ـ لايوجب انتفاء التبيّن عن خبر العادل الّذي جاء به؛ لأنّه لم يكن مثبتاً في المنطوق حتّى ينتفي في المفهوم، فالمفهوم في الآية وأمثالها ليس قابلاً لغير السالبة بانتفاء الموضوع، وليس هنا قضيّة لفظيّة سالبة دارالأمر بين كون سلبها لسلب المحمول عن الموضوع الموجود أو لانتفاء الموضوع.

الثاني: ما أورده، في محكّي العدّة والذريعة والغنية ومجمع البيان والمعارج وغيرها، من أنّا لو سلّمنا دلالة المفهوم على قبول خبر العادل الغير المفيد للعلم، لكن نقول: إنّ مقتضى عموم التعليل وجوب التبيّن في كلّ خبر لايؤمن الوقوع في الندم من العمل به وإن كان المخبر عادلاً، فيعارض المفهوم والترجيح مع ظهور التعليل.

لايقال: إنّ النسبة بينهما وإن كان عموماً من وجه، فيتعارضان في مادّة الاجتماع وهي خبر العادل الغير المفيد للعلم، لكن يجب تقديم عموم المفهوم وإدخال مادّة الإجتماع فيه؛ إذ لو خرج عنه وانحصر مورده في خبر العادل المفيد للعلم كان لغواً؛ لأنّ خبر الفاسق المفيد للعلم أيضاً واجب العمل، بل الخبر المفيد للعلم خارج عن المنطوق والمفهوم معاً، فيكون المفهوم أخصّ مطلقاً من عموم التعليل.

١ـ الأعراف/٢٠٤.

٢ـ النساء/٨٦.

لأنّا نقول: ما ذكره أخيراً من أنّ المفهوم أخصّ مطلقاً من عموم التعليل مسلّم، إلاّ أنّا ندّعي التعارض بين ظهور عموم التعليل في عدم جواز العمل بخبر العادل الغير العلميّ وظهور الجملة الشرطيّة أو الوصفيّة في ثبوت المفهوم، فطرح المفهوم والحكم بخلوّ الجملة الشرطيّة عن المفهوم أولى من إرتكاب التخصيص في التعليل. وإليه أشار في محكيّ العدّة بقوله:

«لانمنع ترك دليل الخطاب لدليل، والتعليل دليل»[1].

وليس في ذلك منافاة لما هو الحقّ، وعليه الأكثر، من جواز تخصيص العامّ بمفهوم المخالفة، لاختصاص ذلك أوّلاً بالمخصّص المنفصل. ولو سلّم جريانه في الكلام الواحد منعناه في العلّة والمعلول، فإنّ الظاهر عند العرف أنّ المعلول يتبع العلّة في العموم والخصوص.

فالعلّة تارة تخصّص مورد المعلول وإن كان عامّاً بحسب اللّفظ، كما في قول القائل: «لاتأكل الرمّان لأنّه حامض»، فيخصّصه بالأفراد الحامضة، فيكون عدم التقييد في الرمّان لغلبة الحموضة فيه.

وقد توجب عموم المعلول وإن كان بحسب الدلالة اللّفظيّة خاصّاً، كما في قول القائل: «لاتشرب الأدوية الّتي يصفها لك النسوان أو إذا وصفت لك امرأة دواءاً فلا تشربه؛ لأنّك لاتأمن ضرره».

فيدلّ على أنّ الحكم عامّ في كلّ دواء لايؤمن ضرره من أيّ واصف كان، ويكون تخصيص النسوان بالذكر من بين الجهّال لنكتة خاصّة أو عامّة لاحظها المتكلّم.

وما نحن فيه من هذا القبيل، فلعلّ النكتة فيه التنبيه على فسق الوليد، كما نبّه عليه في المعارج[2].

وهذا الإيراد مبنيّ على أنّ المراد بالتبيّن هوالتبيّن العلميّ كما هو مقتضى اشتقاقه.

١- عدّة الأُصول، ص١٧٦.

٢- معارج الأُصول، ص١٤٤.

ويمكن أن يقال: إنّ المراد منه ما يعمّ الظهور العرفيّ الحاصل من الإطمينان الّذي هو في مقابلة الجهالة.

وهذا، وإن كان يدفع الإيراد المذكور عن المفهوم ـ من حيث رجوع الفرق بين الفاسق والعادل في وجوب التبيّن إلى أنّ العادل الواقعيّ يحصل منه غالباً الإطمينان المذكور بخلاف الفاسق، فلهذا وجب فيه تحصيل الإطمينان من الخارج ـ لكنّك خبيرٌ بأنّ الاستدلال بالمفهوم على حجّيّة الخبر العادل المفيد للإطمينان غير محتاج إليه، إذ المنطوق على هذا التقرير يدلّ على حجّيّة كلّ ما يفيد الإطمينان، كما لايخفى، فيثبت إعتبار مرتبة خاصّة من مطلق الظنّ.

ثمّ، إنّ المحكيّ عن بعض منع دلالة التعليل على عدم جواز الإقدام على ما هو مخالف للواقع: بأنّ المراد بالجهالة السفاهة وفعل ما لايجوز فعله، لامقابل العلم، بدليل قوله تعالى: ﴿فَتُصْبِحُوا على ما فَعَلْتُمْ نادِمِينَ﴾. ولو كان المراد الغلط في الاعتقاد لما جاز الاعتماد على الشهادة والفتوى.

وفيه، مضافاً إلى كونه خلاف ظاهر لفظ الجهالة: أنّ الإقدام على مقتضى قول الوليد لم يكن سفاهةً قطعاً، إذ العاقلُ، بل جماعة من العقلاء لا يقدمون على الأمور من دون وثوق بخبر المخبر بها، فالآية تدلّ على المنع عن العمل بغير العلم، لعلّة هي كونه في معرض المخالفة للواقع.

وأمّا جواز الاعتماد على الفتوى والشهادة، فلا يجوز القياس بها، لما تقدّم في توجيه كلام ابن قبة، من أنّ الإقدام على ما فيه مخالفة الواقع أحياناً: قد يحسن لأجل الاضطرار إليه وعدم وجود الأقرب إلى الواقع منه، كما في الفتوى، وقد يكون لأجل مصلحة تزيد على مصلحة إدراك الواقع، فراجع.

فالأولى لمن يريد التفصّي عن هذا الإيراد التشبّث بما ذكرنا، من أنّ المراد بالتبيّن تحصيل الإطمينان، وبالجهالة الشكّ أو الظنّ الابتدائي الزائل بعد الدّقة والتأمّل، فتأمّل.

وفيها إرشاد إلى عدم جواز مقايسة الفاسق بغيره وإن حصل منه الإطمينان؛ لأنّ الإطمينان الحاصل من الفاسق يزول بالالتفات إلى فسقه وعدم مبالاته بالمعصية وإن

كان متحرّزاً عن الكذب.

ومنه: يظهر الجواب عمّا ربما يقال من: أنّ العاقل لايقبل الخبر من دون إطمينان بمضمونه، عادلاً كان المخبر أو فاسقاً، فلا وجه للأمر بتحصيل الإطمينان في الفاسق.

وأمّا ما أورد على الآية بما هو قابل للذبّ عنه فكثير:

منها: معارضة مفهوم الآية بالآيات الناهية عن العمل بغير العلم، والنسبة عموم من وجه، فالمرجع إلى أصالة عدم الحجّيّة.

وفيه: أنّ المراد بالنبأ في المنطوق ما لايعلم صدقه ولا كذبه، فالمفهوم أخصّ مطلقاً من تلك الآيات، فيتعيّن تخصيصها، بناءاً على ما تقرّر، من أنّ ظهور الجملة الشرطيّة في المفهوم أقوى من ظهور العامّ في العموم. وأمّا منع ذلك فيما تقدّم من التعارض بين عموم التعليل وظهور المفهوم، فلما عرفت من منع ظهور الجملة الشرطيّة المعلّلة بالتعليل الجاري في صورتي وجود الشرط وانتفائه في إفادة الانتفاء عندالانتفاء، فراجع.

وربّما يتوهّم: أنّ للآيات الناهية جهة خصوص، إمّا من جهة اختصاصها بصورة التمكّن من العلم، وإمّا من جهة اختصاصها بغير البيّنة العادلة، وأمثالها ممّا خرج عن تلك الآيات قطعاً.

ويندفع: الأوّل، بعد منع الاختصاص، بأنّه يكفي المستدلّ كون الخبر حجّة بالخصوص عند الانسداد. والثاني، بأنّ خروج ما خرج من أدلّة حرمة العمل بالظنّ لايوجب جهة عموم في المفهوم؛ لأنّ المفهوم أيضاً دليل خاصّ، مثل الخاصّ الّذي خصّص أدلّة حرمة العمل بالظنّ، فلا يجوز تخصيص العامّ بأحدهما أوّلاً، ثمّ ملاحظة النسبة بين العامّ بعد ذلك التخصيص وبين الخاصّ الأخير.

فإذا ورد: «أكرم العلماء»، ثمّ قام الدليل على عدم وجوب إكرام جماعة من فسّاقهم، ثمّ ورد دليل ثالث على عدم وجوب إكرام مطلق الفسّاق منهم؛ فلا مجال لتوهّم تخصيص العامّ بالخاصّ الأوّل أوّلاً، ثمّ جعل النسبة بينه وبين الخاصّ الثاني

عموماً من وجه، وهذا أمر واضح نبّهنا عليه في «باب التعارض».

ومنها: أنّ مفهوم الآية لو دلّ على حجّيّة خبر العادل لدلّ على حجّيّة الإجماع الّذي أخبر به السيّد المرتضى وأتباعه ـ قدّست أسرارهم ـ من عدم حجّيّة خبر العادل، لأنّهم عدول أخبروا بحكم الإمام ـ عليه السلام ـ بعدم حجّيّة الخبر.

وفساد هذا الإيراد أوضح من أن يبيّن، إذ بعد الغضّ عمّا ذكرنا سابقاً في عدم شمول آية النبأ للإجماع المنقول، وبعد الغضّ عن أنّ إخبار هؤلاء معارض بإخبار الشيخ ـ قدّس سرّه ـ نقول: إنّه لايمكن دخول هذا الخبر تحت الآية.

أمّا أوّلاً: فلأنّ دخوله يستلزم خروجه؛ لأنّه خبر العادل فيستحيل دخوله. ودعوى أنّه لايعمّ نفسه مدفوعة بأنّه وإن لا يعمّ نفسه، لقصور دلالة اللّفظ عليه، إلاّ أنّه يعلم أنّ الحكم ثابت لهذا الفرد أيضاً، للعلم بعدم خصوصيّة مخرجة له عن الحكم؛ ولذا لو سألنا السيّد عن أنّه إذا ثبت إجماعك لنا بخبر واحد هل يجوز الإتّكال عليه، فيقول: لا.

وأمّا ثانياً: فلو سلّمنا جواز دخوله، لكن نقول: إنّه وقع الإجماع على خروجه من النافين بحجّيّة الخبر ومن المثبتين، فتأمّل.

وأمّا ثالثاً: فلدوران الأمر بين دخوله وخروج ما عداه وبين العكس، ولاريب أنّ العكس متعيّن، لا لمجرّد قبح انتهاء التخصيص إلى الواحد، بل لأنّ المقصود من الكلام حينئذ ينحصر في بيان عدم حجّيّة خبر العادل، ولاريب أنّ التعبير عن هذا المقصود بما يدلّ على عموم حجّيّة خبر العادل قبيح في الغاية وفضيح إلى النهاية، كما يعلم من قول القائل: «صدّق زيداً في جميع ما يُخبرك»، فأخبرك زيد بألف من الأخبار، ثمّ أخبر بكذب جميعها، فأراد القائل من قوله: «صدّق، إلخ» خصوص هذا الخبر.

وقدأجاب بعض من لا تحصيل له: بأنّ الإجماع المنقول مظنون الاعتبار وظاهر الكتاب مقطوع الاعتبار.

ومنها: أنّ الآية لا تشمل الأخبار مع الواسطة لانصراف النبأ إلى الخبر بلا واسطة، فلا يعمّ الروايات المأثورة عن الأئمّة ـ عليهم السلام ـ لاشتمالها على وسائط.

وضعف هذا الإيراد على ظاهره واضح؛ لأنّ كلّ واسطة من الوسائط إنّما يخبر خبراً بلا واسطة، فإنّ الشيخ -قدّس سرّه- إذا قال: «حدّثني المفيد، قال: حدّثني الصدوق، قال: حدّثني أبي، قال: حدّثني الصفّار، قال: كتب إليّ العسكريّ -عليه السلام- بكذا»، فإنّ هناك بمقتضى الآية أخباراً متعدّدة بتعدّد الوسائط، فخبر الشيخ قوله «حدّثني المفيد، إلخ»، وهذا خبر بلا واسطة يجب تصديقه فإذا حكم بصدقه وثبت شرعاً أنّ المفيد حدّث الشيخ بقوله «حدّثني الصدوق»، فهذا الإخبار -أعني قول المفيد الثابت بخبر الشيخ: «حدّثني الصدوق»- أيضاً خبر عادل وهو المفيد، فنحكم بصدقه وأنّ الصدوق حدّثه، فيكون كما لو سمعنا من الصدوق إخباره بقوله «حدّثني أبي»، والصدوق عادل فيصدق في خبره، فيكون كما لو سمعنا أباه يحدّث بقوله: «حدّثني الصفّار» فنصدّقه لأنّه عادل، فيثبت خبر الصفّار أنّه كتب إليه العسكريّ -عليه السلام-. وإذا كان الصفّار عادلاً وجب تصديقه، والحكم بأنّ العسكريّ -عليه السلام- كتب إليه ذلك القول، كما لو شاهدنا الإمام -عليه السلام- يكتب إليه فيكون المكتوب حجّة، فيثبت بخبر كلّ لاحق أخبار سابقه، ولهذا يعتبر العدالة في جميع الطبقات؛ لأنّ كلّ واسطة مخبر بخبر مستقلّ هذا.

ولكن قد يشكل الأمر: بأنّ ما يحكيه الشيخ عن المفيد صار خبراً للمفيد بحكم وجوب التصديق، فكيف يصير موضوعاً لوجوب التصديق الّذي لم يثبت موضوع الخبريّة إلاّ به.

ويشكل بأنّ الآية إنّما تدلّ على وجوب تصديق كلّ مخبر، ومعنى وجوب تصديقه ليس إلاّ ترتيب الآثار الشرعيّة المترتّبة على صدقه عليه، فإذا قال المخبر: أنّ «زيداً عادل»، فمعنى وجوب تصديقه وجوب ترتيب الآثار الشرعيّة المترتّبة على عدالة زيد من جواز الإقتداء به وقبول شهادته. وإذا قال المخبر: «أخبرني عمرو أنّ زيداً عادل»، فمعنى تصديق المخبر على ما عرفت، وجوب ترتيب الآثار الشّرعيّة المترتبة على إخبار عمرو بعدالة زيد، ومن الآثار الشرعيّة المترتّبة على إخبار عمرو بعدالة زيد- إذا كان عادلاً- وإن كان هو وجوب تصديقه في عدالة زيد، إلاّ أنّ

هذا الحكم الشرعيّ لإخبار عمرو إنّما ثبت بهذه الآية. وليس من الآثار الشرعيّة الثابتة للمخبر به مع قطع النظر عن الآية حتّى يحكم بمقتضى الآية بترتيبه على إخبار عمرو به.

والحاصل: أنّ الآية تدلّ على ترتيب الآثار الشرعيّة الثابتة للمخبر به الواقعيّ على إخبار العادل. ومن المعلوم، أنّ المراد من الآثار غير هذا الأثر الشرعيّ الثابت بنفس الآية، فاللاّزم على هذا دلالة الآية على ترتيب جميع آثار المخبر به على الخبر، إلاّ الأثر الشرعيّ الثابت بهذه الآية للمخبر به، إذا كان خبراً. وبعبارة أخرى، الآية لا تدلّ على وجوب قبول الخبر الّذي لم يثبت موضوع الخبريّة له إلاّ بدلالة الآية على وجوب قبول الخبر؛ لأنّ الحكم لايشمل الفرد الّذي يصير موضوعاً له بواسطة ثبوته لفرد آخر.

ومن هنا يتّجه أن يقال: إنّ أدلّة قبول الشهادة لا تشمل الشهادة على الشهادة؛ لأنّ الأصل لايدخل في موضوع الشاهد إلاّ بعد قبول شهادة الفرع.

ولكن يضعّف هذا الإشكال:

أوّلاً: بانتقاضه بورود مثله في نظيره الثابت بالإجماع، كالإقرار بالإقرار، فتأمّل.

و إخبار العادل بعدالة مخبر؛ فإنّ الآية تشمل الإخبار بالعدالة بغير إشكال، وعدم قبول الشهادة على الشهادة لو سلّم، ليس من هذه الجهة.

وثانياً: بالحلّ وهو أنّ الممتنع هو توقّف فرديّة بعض أفراد العامّ على إثبات الحكم لبعضها الآخر، كما في قول القائل: «كلّ خبري صادق أو كاذب». أمّا توقّف العلم ببعض الأفراد وانكشاف فرديّته على ثبوت الحكم لبعضها الآخر كما فيما نحن فيه فلا مانع منه.

وأمّا ثالثاً: فلأنّ عدم قابليّة اللّفظ العامّ لأن يدخل فيه الموضوع الّذي لا يتحقّق ولا يُوجد إلاّ بعد ثبوت حكم هذا العامّ لفرد آخر، لايوجب التوقّف في الحكم إذا علم المناط الملحوظ في الحكم العامّ، وأنّ المتكلّم لم يلاحظ موضوعاً دون آخر، فيثبت الحكم لذلك الموضوع الموجود بعد تحقّق الحكم، وإن لم يكن كلام المتكلّم قابلاً

لإرادة ذلك الموضوع الغير الثابت إلاّ بعد الحكم العامّ، فإخبار عمرو بعدالة زيد فيما لو قال المخبر: أخبرني عمرو بأنّ زيداً عادل، وإن لم يكن داخلاً في موضوع ذلك الحكم العامّ، وإلاّ لزم تأخّر الموضوع وجوداً عن الحكم، إلاّ أنّه معلوم، أنّ هذا الخروج مستند إلى قصور العبارة وعدم قابليّتها لشموله، لا للفرق بينه وبين غيره في نظر المتكلّم حتّى يتأمّل في شمول الحكم العامّ له، بل لا يتصوّر في العبارة بعد ما فهم منها أنّ هذا المحمول وصف لازم لطبيعة الموضوع ولا ينفكّ عن مصاديقه، فهو مثل ما لو أخبر زيد بعض عبيد المولى بأنّه قال: لا تعمل بإخبار زيد؛ فإنّه لا يجوز له العمل به ولو إتّكالاً على دليل عامّ يدلّ على الجواز ويقول إنّ هذا العامّ لا يشمل نفسه؛ لأنّ عدم شموله له ليس إلاّ لقصور اللّفظ وعدم قابليّته للشمول، لا لتفاوت بينه وبين غيره من إخبار زيد في نظر المولى. وقد تقدّم في الإيراد الثاني من هذه الإيرادات ما يوضح ذلك، فراجع.

ومنها: أنّ العمل، بالمفهوم في الأحكام الشرعيّة غير ممكن، لوجوب التفحّص عن المعارض لخبر العدل في الأحكام الشرعيّة، فيجب تنزيل الآية على الإخبار في الموضوعات الخارجيّة، فإنّها هي الّتي لا يجب التفحّص فيها عن المعارض. ويجعل المراد من القبول فيها هو القبول في الجملة، فلا ينافي اعتبار انضمام عدل آخر إليه، فلا يقال: إنّ قبول خبر الواحد في الموضوعات الخارجيّة مطلقاً يستلزم قبوله في الأحكام بالإجماع المركّب والأولويّة.

وفيه: أنّ وجوب التفحّص عن المعارض لخبر العدل في الأحكام الشّرعيّة غير وجوب التبيّن في الخبر، فإنّ الأوّل يؤكّد حجّيّة خبر العدل ولا ينافيها؛ لأنّ مرجع التفحّص عن المعارض إلى الفحص عمّا أوجب الشارع العمل به، كما أوجب العمل بهذا، والتبيّن المنافي للحجّيّة هو التوقّف عن العمل والتماس دليل آخر، فيكون ذلك الدليل هوالمتّبع ولو كان أصلاً من الأصول، فإذا يئس عن المعارض عمل بهذا الخبر، وإذا وجده أخذ بالأرجح منهما، وإذا يئس عن التبيّن توقّف عن العمل ورجع إلى ما يقتضيه الأصول العمليّة، فخبر الفاسق وإن اشترك مع خبر العادل في عدم جواز

العمل بمجرّد المجيء، إلاّ أنّه بعد اليأس عن وجود المنافي يعمل بالثاني دون الأوّل. ومع وجدان المنافي يؤخذ به في الأوّل ويؤخذ بالأرجح في الثاني، فتتّبع الأدلّة في الأوّل لتحصيل المقتضي الشرعيّ للحكم الّذي تضمّنه خبر الفاسق وفي الثاني لطلب المانع عمّا اقتضاه الدليل الموجود.

ومنها: أنّ مفهوم الآية غير معمول به في الموضوعات الخارجيّة الّتي منها مورد الآية، وهو إخبار الوليد بارتداد طائفة، ومن المعلوم، أنّه لايكفي فيه خبر العادل الواحد؛ بل أقلّ من اعتبار العدلين، فلا بدّ من طرح المفهوم، لعدم جواز إخراج المورد.

وفيه: أنّ غاية الأمر لزوم تقييد المفهوم بالنسبة إلى الموضوعات بما إذا تعدّد المخبر العادل، فكلّ واحد من خبري العدلين في البيّنة لا يجب التبيّن فيه. وأمّا لزوم إخراج المورد فممنوع؛لأنّ المورد داخل في منطوق الآية لا مفهومها، وجعل أصل خبر الإرتداد مورداً للحكم بوجوب التبيّن إذا كان المخبر به فاسقاً، ولعدمه إذا كان المخبر به عادلاً، لا يلزم منه إلاّ تقييد الحكم في طرف المفهوم وإخراج بعض أفراده، وهذا ليس من إخراج المورد المستهجن في شيء.

ومنها: ما عن غاية المبادي، من أنّ المفهوم يدلّ على عدم وجوب التبيّن، وهو لايستلزم العمل، لجواز وجوب التوقّف.

وكأنّ هذا الإيراد مبنيّ على ما تقدّم فساده من إرادة وجوب التبيّن نفسيّاً، وقد عرفت ضعفه، وأنّ المراد وجوب التبيّن لأجل العمل عند إرادته وليس التوقّف حينئذ واسطة.

ومنها: أنّ المسألة أصوليّة، فلا يكتفى فيها بالظنّ.

وفيه: أنّ الظهور اللّفظيّ لابأس بالتمسّك به في أصول الفقه، والأصول الّتي لايتمسّك لها بالظنّ مطلقاً هو أصول الدين لا أصول الفقه، والظنّ الّذي لايتمسّك به في الأصول مطلقاً هو مطلق الظنّ، لا الظنّ الخاصّ.

ومنها: أنّ المراد بالفاسق مطلق الخارج عن طاعة اللّه ولو بالصغائر، فكلّ من كان

كذلك، أو احتمل في حقّه ذلك وجب التبيّن في خبره، وغيره ممّن يفيد قوله العلم، لانحصاره في المعصوم أو من هو دونه، فيكون في تعليق الحكم بالفسق إشارة إلى أنّ مطلق خبر المخبر غيرالمعصوم لا عبرة به، لاحتمال فسقه؛ لأنّ المراد الفاسق الواقعيّ لا المعلوم، فهذا وجه آخر لإفادة الآية حرمة اتّباع غير العلم، لا يُحتاج معه إلى التمسّك في ذلك بتعليل الآية، كما تقدّم في الإيراد الثاني من الإيرادين الأوّلين.

وفيه: أنّ إرادة مطلق الخارج عن طاعة اللّه من إطلاق الفاسق خلاف الظاهر عرفا، فالمراد به إمّا الكافر، كما هو الشائع إطلاقه في الكتاب، حيث إنّه يطلق غالباً في مقابل المؤمن. وإمّا الخارج عن طاعة اللّه بالمعاصي الكبيرة الثابتة تحريمها في زمان نزول هذه الآية، فالمرتكب للصغيرة غير داخل تحت إطلاق الفاسق في عرفنا المطابق للعرف السابق، مضافاً إلى قوله تعالى: **﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبائِرَ ما تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئاتِكُمْ﴾**[1]؛ مع أنّه يمكن فرض الخلوّ عن الصغيرة والكبيرة، كما إذا علم منه التوبة من الذنب السابق. وبه يندفع الإيراد المذكور، حتّى على مذهب من يجعل كلّ ذنب كبيرة.

وأمّا احتمال فسقه بهذا الخبر لكذبه فيه، فهو غير قادح؛ لأنّ ظاهر قوله: **﴿إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ﴾** تحقّق الفسق قبل النبأ، لا به، فالمفهوم يدلّ على قبول خبر من ليس فاسقاً مع قطع النظر عن هذا النبأ واحتمال فسقه به.

هذه جملة ممّا أوردوه على ظاهر الآية، وقد عرفت أنّ الوارد منها إيرادان، والعمدة الإيراد الأوّل الّذي أورده جماعة من القدماء والمتأخّرين.

ثمّ، إنّه كما استدلّ بمفهوم الآية على حجّيّة خبر العادل، كذلك قد يستدلّ بمنطوقها على حجّيّة خبر غير العادل إذا حصل الظنّ بصدقه، بناءاً على أنّ المراد بالتبيّن ما يعمّ تحصيل الظنّ، فإذا حصل من الخارج ظنّ بصدق خبر الفاسق كفى في العمل به.

١ـ النساء/٣١.

ومن التبيّن الظنّيّ تحصيل شهرة العلماء على العمل بالخبر أو على مضمونه أو على روايته، ومن هنا تمسّك بعض بمنطوق الآية على حجّيّة الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة. وفي حكم الشهرة، أمارة أخرى غير معتبرة.

ولو عمّم التبيّن لتبيّن الاجماليّ ـ وهو تحصيل الظنّ بصدق مخبره ـ دخل خبر الفاسق المتحرّز عن الكذب، فيدخل الموثّق وشبهه، بل الحسن أيضاً.

وعلى ما ذكر فيثبت من آية النبأ ـ منطوقاً ومفهوماً ـ حجّيّة الأقسام الأربعة للخبر الصحيح والحسن والموثّق والضعيف المحفوف بالقرينة الظنّيّة.

ولكن فيه من الإشكال مالا يخفى؛ لأنّ التبيّن ظاهر في العلميّ، كيف ولو كان المراد مجرّد الظنّ لكان الأمر به في خبر الفاسق لغواً؛ إذ العاقل لايعمل بخبر إلاّ بعد رجحان صدقه على كذبه، إلاّ أن يدفع اللّغويّة بما ذكرنا سابقاً، من أنّ المقصود التنبيه والإرشاد على أنّ الفاسق لاينبغي أن يعتمد عليه وأنّه لا يؤمن من كذبه وإن كان المظنون صدقه.

وكيف كان، فمادّة التبيّن، ولفظ الجهالة، وظاهر التعليل كلّها آبية من إرادة مجرّد الظنّ. نعم، يمكن دعوى صدقه على الإطمينان الخارج عن التحيّر والتزلزل بحيث لايعدّ في العرف العمل به تعريضاً للوقوع في الندم، فحينئذ، لايبعد انجبار خبر الفاسق به.

لكن لو قلنا بظهور المنطوق في ذلك كان دالاً على حجّيّة الظنّ الإطمينانيّ المذكور وإن لم يكن معه خبر فاسق؛ نظراً إلى أنّ الظاهر من الآية أنّ خبر الفاسق وجوده كعدمه، وأنّه لابدّ من تبيّن الأمر من الخارج والعمل على ما يقتضيه التبيّن الخارجي.

نعم، ربّما يكون نفس الخبر من الأمارات الّتي يحصل من مجموعها التبيّن، فالمقصود الحذر عن الوقوع في مخالفة الواقع، فكلّما حصل الأمن منه جاز العمل، فلا فرق حينئذٍ بين خبر الفاسق المعتضد بالشهرة إذا حصل الإطمينان بصدقه وبين الشهرة المجرّدة إذا حصل الإطمينان بصدق مضمونها.

والحاصل: أنّ الآية تدلّ على أنّ العمل يعتبر فيه التبيّن من دون مدخليّة لوجود خبر الفاسق وعدمه، سواء قلنا بأنّ المراد منه العلم، أو الإطمينان أو مطلق الظنّ، حتّى أنّ من قال بأنّ خبر الفاسق يكفي فيه مجرّد الظنّ بمضمونه بحسن أو توثيق أو غيرهما من صفات الراوي، فلازمه القول بدلالة الآية على حجيّة مطلق الظنّ بالحكم الشرعيّ وإن لم يكن معه خبر أصلاً، فافهم واغتنم واستقم، هذا.

ولكن لايخفى أنّ حمل التبيّن على تحصيل مطلق الظنّ أو الإطمينان يوجب خروج مورد المنطوق وهوالإخبار بالارتداد[1].

حجيّة الإجماع المنقول بخبر الواحد

ومن جملة الظنون الخارجة عن الأصل، الإجماع المنقول بخبر الواحد عند كثير ممّن يقول باعتبار الخبر بالخصوص، نظراً إلى أنّه من أفراده، فيشمله أدلّته. والمقصود من ذكره هنا، مقدّماً على بيان الحال في الأخبار، هو التعرّض للملازمة بين حجيّة الخبر وحجيّته، فنقول:

إنّ ظاهر أكثر القائلين باعتباره بالخصوص أنّ الدليل عليه هو الدليل على حجيّة خبر العادل، فهو عندهم كخبر صحيح عالي السند؛ لأنّ مدّعي الإجماع يحكي مدلوله ويرويه عن الإمام ـ عليه السلام ـ بلا واسطة، ويدخل الإجماع ما يدخل الخبر من الأقسام ويلحقه ما يلحقه من الأحكام.

والّذي يقوي في النظر هو عدم الملازمة بين حجيّة الخبر وحجيّة الإجماع المنقول، وتوضيح ذلك يحصل بتقديم أمرين:

[الأمر] الأوّل: أنّ الأدلّة الخاصّة الّتي أقاموها على حجيّة خبر العادل لاتدلّ إلاّ على حجيّة الأخبار عن حسّ؛ لأنّ العمدة من تلك الأدلّة هو الاتّفاق الحاصل من عمل القدماء وأصحاب الأئمّة ـ عليهم السلام ـ ومعلوم عدم شمولها إلاّ للرواية

١ـ فرائد الأصول، ص١٠٨؛ الطبعة الحجريّة، ص٦٦.

المصطلحة، وكذلك الأخبار الواردّ في العمل بالروايات.

اللّهمّ، إلاّ أن يدّعى أنّ المناط في وجوب العمل بالروايات هو كشفها عن الحكم الصادر عن المعصوم، ولا يعتبر في ذلك حكاية ألفاظ الإمام ـ عليه السلام ـ ؛ ولذا يجوز النقل بالمعنى.

فإذا كان المناط كشف الروايات عن صدور معناها عن الإمام ـ عليه السلام ـ ولو بلفظ آخر والمفروض أنّ حكاية الإجماع أيضاً حكاية حكم صادر عن المعصوم ـ عليه السلام ـ بهذه العبارة الّتي هي معقد الإجماع أو بعبارة أخرى: وجب العمل به.

لكن هذا المناط لو ثبت دلّ على حجّيّة الشهرة، بل فتوى الفقيه إذا كشف عن صدور الحكم بعبارة الفتوى أو بعبارة غيرها، كما عمل بفتاوى عليّ بن بابويه ـ قدّس سرّه ـ لتنزيل فتواه منزلة روايته، بل على حجّيّة مطلق الظنّ بالحكم الصادر عن الإمام ـ عليه السلام ـ وسيجيء توضيح الحال إن شاء اللّه.

وأمّا الآيات، فالعمدة فيها من حيث وضوح الدلالة هي آية النبأ.

وهي إنّما تدلّ على وجوب قبول خبر العادل دون خبر الفاسق، والظاهر منها ـ بقرينة التفصيل بين العادل والفاسق حين الإخبار، وبقرينة تعليل اختصاص التبيّن بخبر الفاسق بقيام احتمال الوقوع في الندم احتمالاً مساوياً؛ لأنّ الفاسق لارادع له عن الكذب ـ هو عدم الاعتناء باحتمال تعمّد كذبه، ولا وجوب البناء على إصابته وعدم خطائه في حدسه؛ لأنّ الفسق والعدالة حين الإخبار لايصلح مناطاً لتصويب المخبر وتخطئته بالنسبة إلى حدسه. وكذا احتمال الوقوع فيْ الندم من جهة الخطأ في الحدس أمر مشترك بين العادل والفاسق، فلايصلح لتعليل الفرق به.

فعلمنا من ذلك: أنّ المقصود من الآية إرادة نفي احتمال تعمّد الكذب عن العادل حين الإخبار دون الفاسق؛ لأنّ هذا هو الّذي يصلح لإناطته بالفسق والعدالة حين الإخبار. ومنه تبيّن عدم دلالة الآية على قبول الشهادة الحدسيّة إذا قلنا بدلالة الآية على اعتبار شهادة العدل.

فإن قلت: إنّ مجرّد دلالة الآية على ما ذكر لايوجب قبول الخبر، لبقاء احتمال

خطأ العادل فيما أخبر وإن لم يتعمّد الكذب، فيجب التبيّن في خبر العادل أيضاً، لاحتمال خطائه وسهوه وهو خلاف الآية المفصّلة بين العادل والفاسق. غاية الأمر وجوبه في خبر الفاسق من جهتين وفي العادل من جهة واحدة.

قلت: إذا ثبت بالآية عدم جواز الاعتناء باحتمال تعمّد كذبه ينتفي احتمال خطائه وغفلته واشتباهه بأصالة عدم الخطأ في الحسّ. وهذا أصل عليه إطباق العقلاء والعلماء في جميع الموارد.

نعم، لو كان المخبر ممّن يكثر عليه الخطأ والاشتباه لم يعبأ بخبره؛ لعدم جريان أصالة عدم الخطأ والاشتباه. ولذا يعتبرون في الشاهد والراوي الضبط، وإن كان ربّما يتوهّم الجاهل ثبوت ذلك من الإجماع.

إلاّ أنّ المنصف يشهد بأنّ اعتبار هذا في جميع موارده ليس لدليل خارجيّ مخصّص لعموم آية النبأ ونحوها ممّا دلّ على وجوب قبول قول العادل، بل لما ذكرنا من أنّ المراد بوجوب قبول قول العادل رفع التهمة عنه من جهة احتمال تعمّده الكذب، لاتصويبه وعدم تخطئته أو غفلته.

ويؤيّد ما ذكرنا أنّه لم يستدلّ أحد من العلماء على حجّيّة فتوى الفقيه على العامّيّ بآية النبأ، مع استدلالهم عليها بآيتي النفر[1] والسؤال[2].

والظاهر، أنّ ما ذكرنا ـ من عدم دلالة الآية وأمثالها من أدلّة قبول قول العادل على وجوب تصويبه في الاعتقاد ـ هوالوجه فيما ذهب إليه المعظم، بل أطبقوا عليه، كما في الرياض[3]، من عدم اعتبار الشهادة في المحسوسات إذا لم تستند إلى الحسّ وإن علّله في الرياض، بما لا يخلو عن نظر، من أنّ الشهادة من الشهود وهو الحضور، فالحسّ مأخوذ في مفهومها.

والحاصل: أنّه لاينبغي الإشكال في أنّ الإخبارعن حدس واجتهاد ونظر ليس

١ـ التوبة/١٢٢.

٢ـ النحل/٤٣؛ الأنبياء/٧.

٣ـ الرياض، ج٢، ص٤٤٦.

حجّة إلاّ على من وجب عليه تقليد المخبر في الأحكام الشرعيّة، وأنّ الآية ليست عامّة لكلّ خبر ودعوى، خرج ما خرج.

فإن قلت: فعلى هذا إذا أخبر الفاسق بخبر يعلم بعدم تعمّده للكذب فيه تقبل شهادته فيه؛لأنّ احتمال تعمّده للكذب منتفٍ بالفرض، واحتمال غفلته وخطائه منفيّ بالأصل المجمع عليه، مع أنّ شهادته مردودة إجماعاً.

قلت: ليس المراد ممّا ذكرنا عدم قابليّة العدالة والفسق لإناطة الحكم بهما وجوداً وعدماً تعبّداً، كما في الشهادة والفتوى ونحوهما، بل المراد أنّ الآية المذكورة لاتدلّ إلاّ على مانعيّة الفسق من حيث قيام احتمال تعمّد الكذب معه، فيكون مفهومها عدم المانع في العادل من هذه الجهة، فلا يدلّ على وجوب قبول خبر العادل إذا لم يمكن نفي خطائه بأصالة عدم الخطأ المختصّة بالأخبار الحسّيّة، فالآية لاتدلّ أيضاً على اشتراط العدالة ومانعيّة الفسق في صورة العلم بعدم تعمّد الكذب، بل لابدّ له من دليل آخر، فتأمّل[1].

انجبار ضعف سندالخبر بالشهرة الفتوائيّة

بقي الكلام في مستند المشهور في كون الشهرة في الفتوى جابرةً لضعف سند الخبر؛ فإنّه إن كان من جهة إفادتها الظنّ بصدق الخبر، ففيه ـ مع أنّه قد لايوجب الظنّ بصدور ذلك الخبر. نعم، يوجب الظنّ بصدور حكم عن الشارع مطابق لمضمون الخبر ـ: أنّ جلّهم لايقولون بحجّيّة الخبر المظنون الصدور مطلقاً؛ فإنّ المحكيّ عن المشهور اعتبار الإيمان في الراوي، مع أنّه لايرتاب في إفادة الموثّق للظنّ.

فإن قيل: إنّ ذلك لخروج خبر غير الإماميّ بالدليل الخاصّ، مثل منطوق آية النبأ، ومثل قوله ـ عليه السلام ـ: **«لاتأخذنّ معالم دينك من غير شيعتنا»**[2].

قلنا: إن كان ما خرج بحكم الآية والرواية مختصّاً بما لايفيد الظنّ فلا يشمل

١ـ فرائد الأُصول، ص٧٧؛ الطبعة الحجريّة، ص٤٧.

٢ـ الكشيّ، اختيار معرفة الرجال، ص٤؛ بحارالأنوار، ج٢، ص٨٢، الباب ١٤ من كتاب العلم، ح٢.

الموثّق؛ وإن كان عاماً لما ظنّ بصدوره كان خبر غير الإماميّ المنجبر بالشهرة، والموثّق متساويين في الدخول تحت الدليل المخرج، ومثل الموثّق خبر الفاسق المتحرّز عن الكذب والخبر المعتضد بالأولويّة والاستقراء وسائر الأمارات الظنّيّة، مع أنّ المشهور لايقولون بذلك؛ وإن كان لقيام دليل خاصّ عليه، ففيه المنع من وجود هذا الدليل.

وبالجملة: فالفرق بين الضعيف المنجبر بالشهرة، والمنجبر بغيرها من الأمارات، وبين الخبر الموثّق المفيد لمثل الظنّ الحاصل من الضعيف المنجبر في غاية الإشكال، خصوصاً مع عدم العلم باستناد المشهور إلى تلك الرواية.

وإليه أشار شيخنا في موضع من المسالك بأنّ جبر الضعيف بالشهرة ضعيف مجبور بالشهرة.

وربّما يدّعى كون الخبر الضعيف المنجبر من الظنون الخاصّة حيث ادّعي الإجماع على حجّيّته ولم يثبت.

وأشكل من ذلك، دعوى دلالة منطوق آية النبأ عليه، بناءاً على أنّ التبيّن يعمّ الظنّ الحاصل من ذهاب المشهور إلى مضمون الخبر وهو بعيد، إذ لو أريد مطلق الظنّ فلا يخفى بعده؛ لأنّ المنهيّ عنه ليس إلاّ خبر الفاسق المفيد للظنّ، إذ لا يعمل أحد بالخبر المشكوك صدقه. وإن أريد البالغ حدّ الإطمينان فله وجه، غير أنّه يقتضي دخول سائر الظنون الجابرة، إذا بلغت ولو بضميمة المجبور حدّ الإطمينان ولايختصّ بالشهرة، فالآية تدلّ على حجّيّة الخبر المفيد للوثوق والإطمينان، ولابعد فيه. وقد مرّ في أدلّة حجّيّة الأخبار ما يؤيّده أو يدلّ عليه من حكايات الإجماع والأخبار.

وأبعد من الكلّ، دعوى استفادة حجّيّته ممّا دلّ من الأخبار، كمقبولة ابن حنظلة[١]، والمرفوعة إلى زرارة[٢]، على الأمر بالأخذ بما اشتهر بين الأصحاب من

١- بحار الأنوار، ج٢، ص٢٢٠، الباب ٢٩ من كتاب العلم، ذيل الحديث الأوّل.

٢- بحار الأنوار، ج٢، ص٢٤٥، الباب ٢٩ من كتاب العلم، ح٥٧.

المتعارضين. فإنّ ترجيحه على غيره في مقام التعارض يوجب حجّيّته في مقام عدم المعارض بالإجماع والأولويّة.

وتوضيح فساد ذلك: أنّ الظاهر من الروايتين شهرة الخبر من حيث الرواية، كما يدلّ عليه قول السائل فيما بعد ذلك: «فإنّهما معاً مشهوران»؛ مع أنّ ذكر الشهرة من المرجّحات يدلّ على كون الخبرين في أنفسهما معتبرين مع قطع النظر عن الشهرة[١].

حكم الفحص في إجراء البرائة في الشبهة الموضوعيّة

الثالث: إنّ وجوب الفحص إنّما هو في إجراء الأصل في الشبهة الحكميّة الناشئة من عدم النصّ أو إجمال بعض ألفاظه أو تعارض النصوص.

أمّا إجراء الأصل في الشبهة الموضوعيّة: فإن كانت الشبهة في التحريم، فلا إشكال ولا خلاف ظاهراً في عدم وجوب الفحص. ويدلّ عليه إطلاق الأخبار، مثل قوله ـ عليه السلام ـ: **«كلُّ شيء لك حلال حتّى تعلم»**[٢]، وقوله: **«حتّى يستبين لك غير هذا أو تقوم به البيّنة»**[٣]، وقوله: **«حتّى يجيئك شاهدان يشهدان أنّ فيه الميتة»**[٤]، وغير ذلك، السالم عمّا يصلح لتقييدها.

وإن كانت الشبهة وجوبيّة، فمقتضى أدلّة البراءة حتّى العقل كبعض .كلمات العلماء عدم وجوب الفحص أيضاً، وهو مقتضى حكم العقلاء في بعض الموارد، مثل قول المولى لعبده: «أكرم العلماء أو المؤمنين»، فإنّه لايجب الفحص في المشكوك حاله في المثالين، إلاّ أنّه قد يتراءى أنّ بناء العقلاء في بعض الموارد على الفحص والاحتياط، كما إذا أمر المولى بإحضار علماء البلد أو أطبّائها أو إضافتهم أو إعطاء كلّ واحد

١ـ فرائد الأُصول، ص٢٩١؛ الطبعة الحجريّة، ص١٨٠.

٢ـ الكافي، ج٥، ص٣١٣، باب «النوادر» من كتاب المعيشة، ح٣٩.

٣ـ الكافي، ج٥، ص٣١٣، باب «النوادر» من كتاب المعيشة، ح٤٠.

٤ـ الكافي، ج٦، ص٣٣٩، باب «الجبن» من كتاب الأطعمة، ح٢.

منهم ديناراً؛ فإنّه قد يدّعى أنّ بناءهم على الفحص عن أولئك وعدم الاقتصار على المعلوم ابتداءاً مع احتمال وجود غيرهم في البلد.

قال في المعالم، في مقام الاستدلال على وجوب التبيّن في خبر مجهول الحال بآية التثبّت في خبر الفاسق: «إنّ وجوب التثبّت فيها متعلّق بنفس الوصف، لا بما تقدّم العلم به منه، ومقتضى ذلك إرادة الفحص والبحث عن حصوله وعدمه. ألاترى أنّ قول القائل: «أعط كلّ بالغ رشيد من هذه الجماعة مثلاً درهماً»، يقتضي إرادة السؤال والفحص عمّن جمع الوصفين، لا الاقتصار على من سبق العلم باجتماعهما فيه»[1]، انتهى.

وأيّد ذلك المحقّق القميّ -رحمه اللّه- في القوانين بـ«أنّ الواجبات المشروطة بوجود شيء إنّما يتوقّف وجوبها على وجود الشرط لا على العلم بوجوده، فبالنسبة إلى العلم مطلق لا مشروط، مثل أنّ من شكّ في كون ماله بمقدار استطاعة الحجّ، لعدم علمه بمقدار المال، لايمكنه أن يقول: إنّي لاأعلم أنّي مستطيع ولايجب عليّ شيء، بل يجب عليه محاسبة ماله ليعلم أنّه واجد للاستطاعة أو فاقد لها. نعم، لو شكّ بعد المحاسبة في أنّ هذا المال هل يكفيه في الاستطاعة أم لا؟ فالأصل عدم الوجوب حينئذ»[2]. ثمّ، ذكر المثال المذكور في المعالم بالتقريب المتقدّم عنه.

وأمّا كلمات الفقهاء فمختلفة في فروع هذه المسألة: فقد أفتى جماعة منهم، كالشيخ[3] والفاضلين[4] وغيرهم[5]، بأنّه لو كان له فضّة مغشوشة بغيرها وعلم بلوغ الخالص نصاباً وشكّ في مقداره وجب التصفية لتحصيل العلم بالمقدار أو الاحتياط بمقدار ما تيقّن معه البراءة.

١- معالم الدين، ص٢٠١.

٢- قوانين الأصول، ص٢٢٤.

٣- المبسوط، ج١، ص٢٠٩.

٤- شرائع الاسلام، ج١، ص١٥١؛ التذكرة، ج٥، ص١٢٦.

٥- كصاحب الجواهر فيه، ج١٥، ص١٩٥؛ والشهيد الثاني في المسالك، ج١، ص٣٨٦.

نعم، استشكل في التحرير[١] في وجوب ذلك، وصرّح غير واحد من هؤلاء، مع عدم العلم ببلوغ الخالص النصاب، بأنّه لايجب التصفية. والفرق بين المسألتين مفقود، إلاّ ما ربّما يتوهّم: من أنّ العلم بالتكليف ثابت مع العلم ببلوغ النصاب، بخلاف مالم يعلم به.

وفيه: أنّ العلم بالنصاب لايوجب الاحتياط مع القدر المتيقّن ودوران الأمر بين الأقلّ والأكثر، مع كون الزائد على تقدير وجوبه تكليفاً مستقلاًّ، ألاترى أنّه لو علم بالدين وشكّ في قدره، يوجب ذلك الاحتياط والفحص، مع أنّه لو كان هذا المقدر يمنع من إجراء البرائة قبل الفحص لمنع منها بعده؛ إذ العلم الإجماليّ لايجوز معه الرجوع إلى البرائة ولو بعد الفحص.

وقال في التحرير في باب نصاب الغلاّت: «ولو شكّ في البلوغ، ولا مكيال هنا ولاميزان، ولم يوجد سقط الوجوب دون الاستحباب»[٢]، انتهى، وظاهره جريان الأصل مع تعذّر الفحص وتحصيل العلم.

وبالجملة: فما ذكروه من إيجاب تحصيل العلم بالواقع مع التمكّن في بعض أفراد الاشتباه في الموضوع مشكلٌ. وأشكلُ منه فرقهُم بين الموارد، مع ما تقرّر عندهم من أصالة نفي الزائد عند دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر.

وأمّا ما ذكره صاحب المعالم ـ رحمه الله ـ وتبعه عليه المحقّق القميّ ـ رحمه الله ـ من تقريب الاستدلال بآية التثبّت على ردّ خبر مجهول الحال من جهة اقتضاء تعلّق الأمر بالموضوع الواقعيّ المقتضي وجوب الفحص عن مصاديقه، وعدم الاقتصار على القدر المعلوم[٣] ـ فلا يخفى ما فيه؛ لأنّ ردّ خبر مجهول الحال ليس مبنيّاً على وجوب الفحص عند الشكّ، وإلاّ لجاز الأخذ به، ولم يجب التبيّن فيه بعد الفحص واليأس عن العلم بحاله، كما لايجب الإعطاء في المثال المذكور بعد الفحص عن حال المشكوك، وعدم العلم باجتماع الوصفين فيه، بل وجه ردّه قبل الفحص وبعده

١و٢ـ تحرير الأحكام، ج ١، ص٦٢.

٣ـ معالم الدين، ص٢٠١.

أنّ وجوب التبيّن شرطيّ، ومرجعه إلى اشتراط قبول الخبر في نفسه من دون اشتراط التبيّن فيه بعدالة المخبر، فإذا شكّ في عدالته شكّ في قبول خبره في نفسه، والمرجع في هذا الشكّ، والمتعيّن فيه عدم القبول؛ لأنّ عدم العلم بحجّيّة شيء كاف في عدم حجّيّته.

ثمّ، الّذي يمكن أن يقال في وجوب الفحص أنّه: إذا كان العلم بالموضوع المنوط به التكليف يتوقّفُ كثيراً على الفحص بحيث لو أهمل الفحص لزم الوقوع في مخالفة التكليف كثيراً، تعيّن هنا بحكم العقلاء اعتبار الفحص، ثمّ العمل بالبرائة، كبعض الأمثلة المتقدّمة؛ فإنّ إضافة جميع علماء البلد أو أطبّائهم لايمكن للشخص الجاهل إلاّ بالفحص، فإذا حصّل العلم ببعض، واقتصر على ذلك نافياً للوجوب إضافة من عداه بأصالة البرائة من غير تفحّص زائد على ما حصّل به المعلومين عُدّ مستحقّاً للعقاب، والملامة عند انكشاف ترك إضافة من يتمكّن من تحصيل العلم به بفحص زائد.

ومن هنا يمكن أن يقال في مثال الحجّ المتقدّم: إنّ العلم بالاستطاعة في أوّل أزمنة حصولها يتوقّف غالباً على المحاسبة، فلو بنى الأمر على تركها ونفي وجوب الحجّ بأصالة البرائة لزم تأخير الحجّ عن أوّل سنة الاستطاعة بالنسبة إلى كثير من الأشخاص، لكنّ الشأن في صدق هذه الدعوى.

وأمّا ما استند إليه المحقّق المتقدّم ـ من أنّ الواجبات المشروطة يتوقف وجوبها على وجود الشرط لا العلم بوجوده ـ ففيه: أنّهَ مسلّم، ولايجدي؛ لأنّ الشكّ في وجود الشرط يوجب الشكّ في وجوب المشروط وثبوت التكليف والأصل عدمه، غاية الأمر الفرق بين اشتراط التكليف بوجود الشيء واشتراطه بالعلم به؛ إذ مع عدم العلم في الصورة الثانية نقطع بانتفاء التكليف من دون حاجة إلى الأصل وفي الصورة الأولى يشكّ فيه، فينفى بالأصل[1].

١ـ فرائد الأصول، ص٤٢٥؛ الطبعة الحجريّة، ص٣٠٩.

العمل بالعام قبل الفحص

احتجّ المجوّز بأمور: .... .

الثالث: إطلاق ما دلّ من الآيات وغيرها على اعتبار أخبار الآحاد، كآية النبأ، والنفر[١] والسؤال[٢]؛ فإنّ قضيّة إطلاقها وجوب الأخذ بالخبر من دون انتظار أمر آخر من الفحص وغيره.

والجواب: أنّ الاعتماد على أخبار الآحاد موقوف على سدّ خلل السند، والدلالة، وجهة الصدور مع خلوّها عن المعارض. وقد وضعوا لكلّ واحد من هذه المقامات مقاماً، وعقدوا باباً على حدة. والمنعقد للمقام الأوّل هو مسئلة حجّيّة الأخبار والآيات على تقدير دلالتها، إنّما يصحّ التسمك بها في ما إذا كان الشكّ من هذه الجهة وأمّا إذا شكّ من جهة أخرى، فالتعويل على هذه الإطلاقات في دفع الشكّ المذكور، ممّا لاوجه له. فهل ترى أنّه إذا شكّ في جواز الاعتماد على الظنّ الحاصل من أصالة الحقيقة ولو بعد الفحص يصحّ التمسّك بالإطلاق المذكور فالانصاف، أنّ الاستدلال المذكور أجنبيّ عن طريقة أهل الاستدلال وإن كان المستدلّ بمنزلة ربّهم.

والعجب، أنّه يحتمل تفطّنه بذلك حيث أورد على نفسه بقوله: فإن قلت: هذا يتمّ في نفي اشتراط القطع، وأمّا اشتراط الظنّ فللخصم أن يدّعي أنّ المعنى أنّ الخبر الّذي يفهم المراد منه ظنّاً أو قطعاً لايجب التثبّت عند مجيء العادل به. وأمّا الخبر الّذي لايظنّ بالمراد منه فخارج عن مدلول الآية ومفهومها، فأجاب عنه: بأنّ ذلك يوجب تقييد الإطلاق، ولو صحّ ذلك لصحّ القول باعتبار الظنّ في السند أيضاً.

ثمّ أخذ في إبداء الفارق بين المجمل وبين العامّ بما حاصله: استقباح العقل التعبّد بالمجمل بخلاف العامّ، وحكم بخروج الأوّل عن الآية بالإجماع بخلاف

١ـ التوبة/١٢٢.

٢ـ النحل/٤٣؛ الأنبياء/٧.

الثاني؛ إذ لا إجماع.

أقول: بعد ما عرفت من اختلاف الجهات المذكورة، يظهر وجوه الفساد في ما أفاده؛ إذ الشكّ في المقام ليس من جهة السند حتى يؤخذ بالإطلاق، وإن صحّ ذلك في ما لو قيل باعتبار الظنّ في السند على تقدير دلالة الآية على حجيّة السند تعبّداً، وإلاّ لم يكن ذلك أيضاً تقييداً، كما لايخفى، والمجمل ليس بخارج من الإطلاق قطعاً، وإن لم يمكن الانتفاع به من جهة عدم إحراز جميع شرائط الانتفاع بالدليل اللّفظيّ، كما هو ظاهر[1].

مفهوم الوصف

وبالجملة: فقد اختلف الأصوليّون في ثبوت المفهوم وعدمه على أقوال، فنسب إلى كثير من الأصوليّين والفقهاء القول بثبوته، ولعلّ المشهور بين أصحابنا هو العدم. وحكي التفصيل بين ما كان في مقام البيان وغيره من عبداللّه البصري... احتجّ المثبتون بوجوه:...

ومنها: أنّه لولاه لزم اللّغو في كلام الحكيم، والتالي باطل. وأمّا الملازمة فلأنّه لافائدة في التقييد إلاّ ذلك وعند انتفائها يلزم اللّغو؛ وهو المذكور في التالي، هذا في ما إذا اعتمد الوصف على الموصوف.

وأمّا إذا كان الحكم محمولاً على الوصف، كما في آية النبأ؛ فقد قرّروا الدليل: بأنّه قد اجتمع فيه وصفان: أحدهما: ذاتيّ، وهو كونه خبر الواحد، والآخر: عرضيّ، وهو كون مخبره فاسقاً، والمقتضي للمثبت هو الثاني؛ فإنّ الفسق يناسب عدم القبول، فلا يصلح الأوّل للعلّيّة، وإلاّ لوجب الاستناد به؛ إذ التعليل بالذاتيّ الصالح للعلّيّة أولى من التعليل بالعرضيّ، لحصوله قبل حصول العرضيّ، فيكون الحكم قد حصل قبل حصول العرضيّ.

١- مطارح الأنظار، ص١٩٩.

والجواب: منع الملازمة، لاحتمال فائدة أخرى كالاهتمام بمحلّ الوصف، كما في قوله: **﴿والصّلاةِ الوُسطى﴾**[١]؛ أو لعدم احتياج السامع إلى غيره أو لدفع توهّم اختصاص الحكم بغيره أو لسبق ذلك أو لعدم المصلحة في بيان غيره أو للتوضيح والكشف، ونحو ذلك من دواعي التوصيف، مع أنّ ذلك على تقدير تسليمه لاينهض وجهاً للمطلوب؛ لأنّ الكلام في الدلالة اللّفظيّة على حدّ غيره من المباحث المتعلّقة بالظواهر اللّفظيّة[٢].

شرائط الوصيّ

«وهل يعتبر» في الوصيّ «العدالة؟ قيل: نعم» وهو المشهور، بل عن الغنية: الإجماع عليه[٣]؛ «لأنّ» التسليط على مال في زمان لا وليّ له يتوقّف على كون المسلّط عليه أميناً، و«الفاسق لاأمانة له» للعلّة المنصوصة في الآية الموجبة للتثبّت، فإنّ ماأوجب عدم الإعتماد على خبره هوالموجب لعدم الإعتماد على جميع أموره، وهو التعرّض للندامة الحاصلة من الإعتماد عليه.

ثمّ متعلّق الوصيّة إن كان مال الورثة الصغار أو الكبار، كان تولية الفاسق عليه جنفاً، وتعريض الورثة للتضرّر، وإن كان ثلث الموصي، فإن أوصى به لجهة عامّة كالفقراء، كانت الوصيّة تولية لغير الأمين على حقوق الغير.

ودعوى أنّ الموصي إنّما جعله حقّاً للغير على هذا الوجه الخاصّ، وهو أن يكون النظر فيه لذلك الشخص، مدفوعة بمنع كون القيد مقوّماً للوصيّة، وإلاّ لزم على تقدير موت الوصيّ أو عجزه أو ظهور خيانته انتفاء الوصيّة، وليس كذلك إجماعاً، فتولية الفاسق على مال الفقراء ـ فيما نحن فيه ـ مطلب آخر لم يمضه الشارع؛ لمخالفته للمشروع.

وعموم مثل قوله ـ عليه السلام ـ: **«جائز للميّت ما أوصى به على ما أوصى به إن شاء الله»**[٤]؛

١ـ البقرة/٢٣٨.

٢ـ مطارح الأنظار، ص١٨٣.

٣ـ لم يرد قيد «العدالة» في الغنية (الجوامع الفقهيّة)، ص٥٤٢، لكنّه موجود في المطبوع ضمن سلسلة الينابيع الفقهيّة، ج١٢، ص١٨٠، وفيها: «ومن شرطه أن يكون حرّاً مسلماً بالغاً عاقلاً عدلاً...».

٤ـ الوسائل، ج١٣، ص٤٥٤، الباب ٦٣ من أبواب أحكام الوصايا، ح١ وفيه: **«على ماأوصى إن شاء الله»**.

ـلو سلّم عدم اختصاصه بالقيود المقوّمة للوصيّة الراجعة إلى أنحاء الوصيّة نظير قوله ـعليه السلامـ: **«الوقوف على حسب ما يقفها أهلها»**[١] في عدم الدلالة على جواز تولية الفاسق، فلا يشمل جعل الوصيّـ معارض بعموم التعليل في آية التثبّت، والظاهر حكومته عليه؛ ولذا لم يجز للحاكم أن يولّي الفاسق في الأمور الحسبيّة، ولم يجز للأب استئمان الفاسق على مال ولده الصغير.

وبالجملة: عموم التعليل مانع عن تولية الفاسق على أمر، إلاّ الأمور الّتي لايجب شرعاً ملاحظة المصلحة أو عدم المفسدة فيها، كتوكيل الفاسق في ماله، وإيداعه إيّاه، فإنّ المقصود ليس استصلاح المال، ولذا جاز هبته للفاسق، وفي ما نحن فيه.

هذا، مع أنّ إبقاء الوصيّة على ما أوصى وعدم تبدّلها يحصل بالتزام ضمّ أمين إلى الوصيّ المذكور؛ ليكون ناظراً عليه، كما يظهر من العلاّمة في التحرير في مسألة الإيصاء إلى الخائن[٢].

هذا «و» ممّا ذكرنا يظهر ضعف الاستدلال على ما «قيل» من أنّه «لا» يعتبر العدالة؛ «لأنّ المسلم محلّ للأمانة كما في الوكالة والاستيداع»[٣]. وقد عرفت أنّ مبنى هذين الأمرين ليس على ملاحظة المصلحة، بل ولا عدم المفسدة، ولذا لا اختصاص لهما بالمسلم فضلاً عن العادل، وتولية الغير على حقّ الغير يعتبر فيه ملاحظة عدم المفسدة لا أقلّ من ذلك.

«و» يظهر أيضاً ضعف قولهم «لأنّها ولاية تابعة لاختيار الموصي فيتحقّق بتعيينه»، فقد عرفت أنّه ليس للموصي تعريض مال الوارث للتلف، وكذا تولية الفاسق على ما جعله للفقراء، الّتي يرجع إلى عدم تعلّق غرضه بوصوله إليهم.

ودعوى أنّه قد يثق بإيصاله إليهم، خروج عن المتنازع؛ إذ النزاع في الفاسق مع قطع النظر عن صفة زائدة توجب الظنّ بفعله... فاشتراط العدالة فيما لا يتعلّق بحقّ

١ـ الوسائل، ج١٣، ص٢٩٥، الباب ٢ من أبواب أحكام الوقوف، ح٢، وفيه: **«إن شاء الله»**.

٢ـ تحرير الأحكام، ج١، ص٣٠٣.

٣ـ انظر: السرائر، ج٣، ص١٨٩.

الورثة محلّ تأمّل.

ثمّ، إنّها على تقدير اعتبارها ليست على حدّ سائر الشروط شرطاً واقعيّاً في وصاية الوصي، وإن لم يعلم به الموصي، بل هي شرط علميّ لصحّة الإيصاء، فلو أوصى إلى من لايعلم عدالته لم يصحّ الإيصاء وإن كان عدلاً في نفس الأمر.

ولو أوصى إلى من ظاهره العدالة وكان فاسقاً في نفس الأمر، صحّت وصايته، ونفذ عمله على طبق [الوصاية]، وليس ضامناً كالأجنبيّ، فلو تبيّن فسقه حين العمل، ولكن ثبت مطابقة عمله للوصيّة بشهادة عدلين لم يضمن.

ولو أوصى إلى فاسق جازماً بأنّه يقوم بما أوصى به، واثقاً بكون تصرّفاته على طبق المصلحة صحّ.

وبالجملة: فاشتراطها هنا نظير اشتراطها في الاستنابة للعبادات اللاّزمة، فالشرط في الحقيقة هو وثوق الموصي شرعاً بسبب العدالة، أو حقيقة من جهة القطع بعدم المخالفة، وكون اشتراطها على هذا الوجه هوالّذي يقتضي استدلالهم بأنّ الوصيّة إلى الفاسق ركون إليه في أفعاله، منهيّ عنه بالآية[1]، وأنّها أمانة، والفاسق غير مؤتمن. لوجوب التبيّن في خبره[2].

تقليد الميّت

الرابعة: آية النبأ ويدلّ على دلالتها على التقليد استدلال العلماء بها على عدالة المفتي، فلولا دلالتها لم يكن له وجه.

وفيه: أنّ النبأ هوالإخبار عن الواقع لا الإخبار عن الإعتقاد، وأمّا وجه الاستدلال بها، فهو من حيث إنّ الإخبار عن الرأي ربّما يكون كذباً، فالعدالة معتبرة فيه من هذه الجهة[3].

١ـ وهي قوله تعالى: ﴿وَلَاتَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ﴾ هود/١١٣.

٢ـ كتاب الوصايا (المتاجر، ج٢)، ص٢٦٥؛ طبعة المؤتمر، ص١١٩.

٣ـ مطارح الأنظار، ص٢٦٢.

[انظر: سورة البقرة، آية ١٩٥، في حجّيّة مطلق الظنّ؛ وسورة التوبة، آية ٦١، في حجّيّة خبر الواحد؛ وبحوث حول القرآن وعلومه، حول حكم العمل بظواهر الكتاب؛ وسورة المائدة، آية ١٠٦، في عدالة الشاهد؛ وسورة النور، آية ٣٣، في مفهوم الشرط.]

﴿وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا ۚ أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا﴾

الحجرات/١٢.

حرمة الغيبة

الرابعة عشرة: الغيبة حرام بالأدلة الأربعة، ويدلّ عليه من الكتاب قوله تعالى: **﴿ولاَ يَغْتَبْ بَعْضُكُم بَعْضاً أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتاً﴾** فجعل المؤمن أخاً، وعرضه كلحمه، والتفكّه به أكلاً، وعدم شعوره بذلك بمنزلة حالة موته.

وقوله تعالى: **﴿وَيْلٌ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُمَزَةٍ﴾**[١]، وقوله تعالى: **﴿لاَ يُحِبُّ اللّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إلاَّ مَنْ ظُلِمَ﴾**[٢]، وقوله تعالى: **﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ ءَامَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾**[٣].

ويدلّ عليه من الأخبار ما لايحصى...

ومنها: ما ذكره كاشف الريبة ـ رحمه الله ـ من رواية: عبدالله بن سليمان النوفليّ ـ الطويلة ـ عن الصادق ـ عليه السلام ـ، وفيها: عن النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ: **«أدنى الكفر أن يسمع الرجل من أخيه كلمة فيحفظها عليه يريد أن يفضحه بها، أولئكَ لاخلاق لهم»**، وحدّثني أبي عن آبائه عن عليّ ـ عليه السلام ـ أنّه: **«من قال في مؤمن ما رأته عيناه، أو سمعت**

١ـ الهمزة/١.

٢ـ النساء/١٤٨.

٣ـ النور/١٩.

أذناه ممّا يشينه، ويهدم مروّته، فهو من الّذين قال الله ـ عزّوجلّ ـ : ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ ءَامَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[1] ـ[2].

حكم غيبة المخالف

ثمّ، إنّ ظاهر الأخبار إختصاص حرمة الغيبة بالمؤمن، فيجوز اغتياب المخالف، كما يجوز لعنه، وتوهّم عموم الآية ـ كبعض الروايات ـ لمطلق المسلم، مدفوع بما علم بضرورة المذهب من عدم احترامهم وعدم جريان أحكام الإسلام عليهم، إلاّ قليلاً ممّا يتوقّف استقامة نظم معاش المؤمنين عليه، مثل عدم انفعال ما يلاقيهم بالرطوبة، وحلّ ذبائحهم ومناكحتهم، وحرمة دمائهم لحكمة دفع الفتنة، ونسائهم؛ لأنّ لكلّ قوم نكاحاً، ونحو ذلك، مع أنّ التمثيل المذكور في الآية مختصّ بمن ثبت أخوّته، فلا يعمّ من وجب التبرّي عنه[3].

[انظر: سورة البقرة، آية ٨٣، في أصالة الصحّة في فعل المسلم؛ وآية ٢٢٠، في حكم غيبة الصبيّ.]

﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَٰكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَٰنُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾

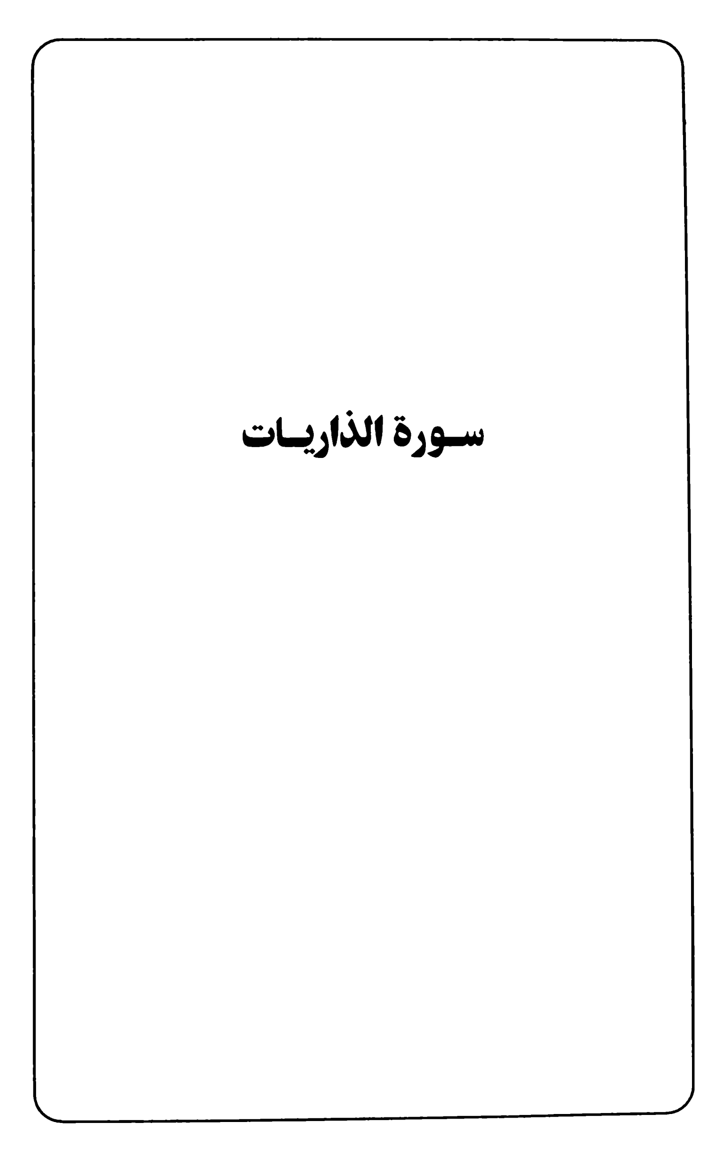
الحجرات/١٤.

[انظر: سورة النساء، آية ١٤١، في حكم نقل العبد المسلم إلى الكافر.]

١ـ كشف الريبة، ص١٣٠، ح١٠ من الخاتمة (ماكتبه الصادق ـ عليه السلام ـ إلى عبدالله النجاشي)؛ وعنه في الوسائل، ج١٢، ص١٥٥، الباب ٤٩ من أبواب مايكتسب به، ح١.

٢ـ المكاسب المحرّمة، ص٤٠؛ طبعة المؤتمر، ج١، ص٣١٥.

٣ـ المكاسب المحرّمة، ص٤٠؛ طبعة المؤتمر، ج١، ص٣١٩.



سورة الذاريات

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ

الذاريات/٥٦

إعتبار الظنّ في أصول الدين

إنّ مسائل أصول الدين -وهي الّتي لايطلب فيها أوّلاً وبالذات، إلاّ الإعتقاد باطناً، والتديّن ظاهراً. وإن ترتّب على وجوب ذلك بعض الآثار العمليّة- على قسمين:

أحدهما: ما يجب على المكلّف الاعتقاد والتديّن به غير مشروط بحصول العلم، كالمعارف، فيكون تحصيل العلم من مقدّمات الواجب المطلق، فيجب.

الثاني: ما يجب الإعتقاد والتديّن به إذا اتّفق حصول العلم به، كبعض تفاصيل المعارف.

أمّا الثاني، فحيث كان المفروض عدم وجوب تحصيل المعرفة العلميّة، كان الأقوى، القول بعدم وجوب العـ فيه بالظنّ لو فرض حصوله ووجوب التوقّف فيه، للأخبار الكثيرة الناهية عن القول بغير علم والآمرة بالتوقّف، وأنّه: **«إذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به، وإذا جاءكم ما لاتعلمون فها وأهوى بيده إلى فيه»**[1]. ولافرق في ذلك بين أن يكون

١- بحارالأنوار، ج٢، ص٣٠٦، الباب ٣٤من كتاب العلم، ح٥٤.

الأمارة الواردة في تلك المسألة خبراً صحيحاً أو غيره.

قال شيخنا الشهيد الثاني في المقاصد العليّة ـ بعد ذكر أنّ المعرفة بتفاصيل البرزخ والمعاد غير لازم ـ: «وأمّا ما ورد عنه ـ صلّى اللّه عليه وآله ـ في ذلك من طريق الآحاد، فلا يجب التصديق به مطلقاً، وإن كان طريقه صحيحاً؛ لأنّ الخبر الواحد ظنّيّ. وقد اختلف في جواز العمل به في الأحكام الشرعيّة الظنّيّة، فكيف بالأحكام الاعتقاديّة العلميّة»[١]، انتهى.

وظاهر الشيخ في العدّة: أنّ عدم جواز التعويل في أصول الدين على أخبار الآحاد اتّفاقي إلاّ عن بعض غفلة أصحاب الحديث[٢].

وظاهر المحكّي في السرائر عن السيّد المرتضى: عدم الخلاف فيه أصلاً[٣]. وهو مقتضى كلام كلّ من قال: بعدم اعتبار أخبار الآحاد في أصول الفقه.

لكن يمكن أن يقال إنّه إذا حصل الظنّ من الخبر:

فإن أرادوا بعدم وجوب التصديق بمقتضى الخبر عدم تصديقه علماً أو ظنّاً، فعدم حصول الأوّل كحصول الثاني، قهريّ لايتّصف بالوجوب وعدمه.

وإن أرادوا التديّن به الذي ذكرنا وجوبهُ في الاعتقاديّات وعدم الاكتفاء فيها بمجرّد الاعتقاد ـ كما يظهر من بعض الأخبار الدالّة على أنّ فرض اللّسان القول، والتعبير عمّا عقد عليه القلب وأقرّ به، مستشهداً على ذلك بقوله تعالى: ﴿قُولُوا آمنّا بِاللّهِ وما أُنزِلَ إلينا﴾[٤]، الخ ـ فلا مانع من وجوبه في مورد خبر الواحد، بناءاً على أنّ هذا نوع عمل بالخبر، فإنّ ما دلّ على وجوب تصديق العادل لايأبى الشمول لمثل ذلك.

نعم، لو كان العمل بالخبر لا لأجل الدليل الخاصّ على وجوب العمل به، بل من جهة الحاجة إليه لثبوت التكليف وانسداد باب العلم، لم يكن وجه للعمل به في

١ـ المقاصد العليّة، ص٢٥.
٢ـ عدّة الأُصول، ص٥٣.
٣ـ السرائر، ص٦.
٤ـ البقرة/١٣٦.

مورد لم يثبت التكليف فيه بالواقع كما هو المفروض أو يقال: إنّ عمدة أدلّة حجّيّة الأخبار الآحاد وهي الإجماع العمليّ لا تساعد على ذلك.

وممّا ذكرنا: يظهر الكلام في العمل بظاهر الكتاب، والخبر المتواتر في أصول الدين؛ فإنّه قد لايأبى دليل حجيّة الظواهر عن وجوب التديّن بما تدلّ عليه من المسائل الأصوليّة الّتي لم يثبت التكليف بمعرفتها، لكن ظاهر كلمات كثير عدم العمل بها في ذلك.

ولعلّ الوجه في ذلك: أنّ وجوب التديّن المذكور إنّما هو من آثار العلم بالمسألة الأصوليّة، لا من آثار نفسها، واعتبار الظنّ مطلقاً أو الظنّ الخاصّ، سواء كان من الظواهر أو غيرها، معناه ترتيب الآثار المتفرّعة على نفس الأمر المظنون لاعلى العلم به.

وأمّا ما يتراءى من التمسّك بها أحياناً لبعض العقائد، فلاعتضاد مدلولها بتعدّد الظواهر وغيرها من القرائن وإفادة كلّ منها الظنّ، فيحصل من المجموع القطع بالمسألة، وليس استنادهم في تلك المسألة إلى مجرّد أصالة الحقيقة الّتي قد لاتفيد الظنّ بإرادة الظاهر، فضلاً عن العلم.

ثمّ، إنّ الفرق بين القسمين المذكورين، وتمييز ما يجب تحصيل العلم به عمّا لايجب في غاية الإشكال.

وقد ذكر العلاّمة ـ قدّس سرّه ـ في الباب الحادي عشر فيما يجب معرفته على كلّ مكلّف من تفاصيل التوحيد والنبوّة والإمامة والمعاد، أموراً لا دليل على وجوبها كذلك، مدّعياً أنّ الجاهل بها عن نظر واستدلال خارج عن ربقة المؤمنين مستحقّ للعذاب الدائم[1]. وهو في غاية الإشكال.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ مقتضى عموم وجوب المعرفة، مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقتُ الجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعبُدُونِ﴾، أي ليعرفون. وقوله ـ صلوات اللّه عليه ـ: «ما أعلَمُ شيئاً بعدَ

١ـ النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر، ص٦.

المعرفة أفضلَ من هذه الصلوات الخمس[1]؛ بناءاً على أنّ الأفضليّةَ من الواجب، خصوصاً مثل الصلاة، تستلزمُ الوجوب.

وكذا عمومات وجوب التفقّه في الدين الشامل للمعارف بقرينة استشهاد الإمام ـعليه السلام ـ بها؛ لوجوب النفر لمعرفة الإمام بعد موت الإمام السابق ـعليه السلام ـ وعمومات طلب العلم هو وجوب معرفة اللّه جلّ ذكره ومعرفة النبيّ ـصلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ والإمام ـعليه السلام ـ. ومعرفة ما جاء به النبيّ ـصلّى اللّه عليه وآله ـ على كلّ قادر يتمكّن من تحصيل العلم، فيجب الفحص حتّى يحصل اليأس، فإن حصل العلم بشيء من هذه التفاصيل اعتقد وتديّن، وإلاّ توقّف ولم يتديّن بالظنّ لو حصل له.

ومن هنا قد يقال: إنّ الاشتغال بالعلم المتكفّل لمعرفة اللّه ومعرفة أوليائه ـصلوات اللّه عليهم ـ أهمّ من الاشتغال بعلم المسائل العمليّة، بل هو المتعيّن؛ لأنّ العمل يصحّ عن تقليد، فلا يكون الاشتغال بعلمه إلاّ كفائيّاً بخلاف المعرفة، هذا.

ولكنّ الإنصاف ممّن جانب الاعتساف، يقتضي الإذعان بعدم التمكّن من ذلك إلاّ للأوحديّ من الناس؛ لأنّ المعرفة المذكورة لا تحصل إلاّ بعد تحصيل قوّة استنباط المطالب من الأخبار وقوّة نظريّة أخرى، لئلاً يأخذ المخالفة للبراهين العقليّة، ومثل هذا الشخص مجتهد في الفروع قطعاً، فيحرم عليه التقليد.

ودعوى جوازه له للضرورة ليس بأولى من دعوى جواز ترك الاشتغال بالمعرفة الّتي لا تحصل غالباً بالأعمال المبتنية على التقليد. هذا، إذا لم يتعيّن عليه الإفتاء والمرافعة لأجل قلّة المجتهدين. وأمّا في مثل زماننا فالأمر واضح.

فلا تغترّ حينئذ بمن قصر استعداده أو همّته عن تحصيل مقدّمات استنباط المطالب الاعتقاديّة الأصوليّة والعمليّة عن الأدلّة العقليّة والنقليّة، فيتركها مبغضاً لها؛ لأنّ الناس أعداء ما جهلوا، ويشتغل بمعرفة صفات الربّ جلّ ذكره وأوصاف حججه ـصلوات اللّه عليهم ـ بنظر في الأخبار لايعرف به من ألفاظها الفاعل من المفعول،

١ـ الكافي، ج٣، ص٢٦٤، باب «فضل الصلاة» من كتاب الصلاة، ح١، وفيه: «أفضل من هذه الصلاة».

فضلاً عن معرفة الخاصّ من العامّ، وبنظر في المطالب العقليّة لا يعرف به البديهيّات منها، ويشتغل في خلال ذلك بالتشنيع على حملة الشريعة العمليّة واستهزائهم بقصور الفهم وسوء النيّة، فسيأتيهم أنباء ما كانوا به يستهزؤون. هذا كلّه حال وجوب المعرفة مستقلاً.

وأمّا اعتبار ذلك في الإسلام أو الإيمان فلا دليل عليه، بل يدلّ على خلافه الأخبار الكثيرة المفسّرة لمعنى الإسلام والإيمان.

ففي رواية محمّد بن سالم عن أبي جعفر ـ عليه السلام ـ المرويّة في الكافي: **«إنّ الله ـ عزّوجلّ ـ بعث محمّداً ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ وهو بمكّة عشر سنين، ولم يمت بمكّة في تلك العشر سنين أحد يشهد أن لا إله الله وأنّ محمّداً رسول الله، إلاّ أدخله الله الجنّة بإقراره»**[١].

وهو إيمان التصديق، فإنّ الظاهر أنّ حقيقة الإيمان الّتي يخرج الإنسان بها عن حدّ الكفر الموجب للخلود في النار لم تتغيّر بعد انتشار الشريعة.

نعم، ظهر في الشريعة أمور صارت ضروريّة الثبوت من النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ فيعتبر في الإسلام عدم إنكارها، لكنّ هذا لايوجب التغيير، فانّ المقصود أنّه لم يعتبر في الإيمان أزيد من التوحيد والتصديق بالنبيّ ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ وبكونه رسولاً صادقاً فيما يبلّغ.

وليس المراد معرفة تفاصيل ذلك، وإلاّ لم يكن من آمن بمكّة من أهل الجنّة أو كان حقيقة الإيمان بعد انتشار الشريعة غيرها في صدر الإسلام.

وفي رواية سُليم بن قيس عن أميرالمؤمنين ـ عليه السلام ـ: **«إنّ أدنى ما يكون بـه العبد مؤمناً أن يعرّفه الله تبارك وتعالى إيّاه، فيقرّ له بالطاعة، ويعرّفه نبيّه فيقرّ لـه بالطاعة، ويعرّفه إمـامه وحجّته في أرضه وشاهده على خلقه فيقرّ له بالطاعة.** فقلت له: ياأميرالمؤمنين! وإن جهل جميع الأشياء إلاّ ما وصفت؟ قال: **نعم»**[٢]. وهي صريحة في المدّعى.

وفي رواية أبي بصير عن أبي عبدالله ـ عليه السلام ـ قال: «جعلت فداك، أخبرني

١ـ الكافي، ج٢، ص٢٩ الباب الأوّل من كتاب الإيمان والكفر، ح١.

٢ـ كتاب سليم بن قيس، ص٨٦؛ بحار الأنوار، ج٦٩، ص١٦، الباب ٢٩ من كتاب الايمان والكفر، ح٣.

عن الدين الّذي افترضه اللّه تعالى على العباد ما لايسعهم جهله ولايقبل منهم غيره ماهو؟ فقال: **أعده عليّ**، فأعاد عليه، فقال: **شهادة أن لاإله إلاّ اللّه وأنّ محمّداً رسول اللّه، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وحجّ البيت من استطاع إليه سبيلاً، وصوم شهر رمضان** ـثمّ سكت قليلاً، ثمّ قال ـ: **والولاية والولاية**، مرّتين ـثمّ قال ـ: **هذا الّذي فرض اللّه ـ عزّوجلّ ـ على العباد، لا يسأل الربّ العباد يوم القيامة، فيقول: ألاّ زدتني على ما افترضت عليك، ولكن من زاد زاده اللّه. إنّ رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ سنّ سنّة حسنة ينبغي للنّاس الأخذ بها**»[1].

ونحوها رواية عيسى بن السريّ، «قلت لأبي عبداللّه ـعليه السلام ـ: حدّثني عمّا بنيت عليه دعائم الإسلام الّتي إذا أخذت بها زكى عملي ولم يضرّني جهل ما جهلت بعده؟ فقال: **شهادة أن لا إله إلاّ اللّه وأنّ محمّداً رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه وآله ـ والإقرار بما جاء من عند اللّه، وحقّ في الأموال الزكاة، والولاية الّتي أمراللّه بها ولاية آل محمّد ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ ، فإنّ رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ ، قال: «من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهليّة، وقال اللّه تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنكُمْ﴾**[2]**، فكان عليّ، ثمّ صار من بعده الحسن، ثمّ من بعده الحسين، ثمّ من بعده عليّ بن الحسين، ثمّ من بعده محمّد بن عليّ، ثمّ هكذا يكون الأمر. إنّ الأرض لا تصلح إلاّ بإمام**»[3]، الحديث.

وفي صحيحة أبي اليسع: «قال: قلت لأبي عبداللّه ـعليه السلام ـ أخبرني عن دعائم الإسلام الّتي لايسع أحداً التقصير عن معرفة شيء منها، الّتي من قصّر عن معرفة شيء منها فسد عليه دينه ولم يُقبل منه عمله، ومن عرفها وعمل بها صلح دينه وقبل عمله ولم يضق به ممّا هو فيه لجهل شيء من الأمور جهله؟ فقال: **شهادة أن لا إله إلاّ اللّه، والإيمانُ بأنّ محمّداً رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه وآله ـ والإقرار بما جاء به من عنداللّه، وحقّ في الأموال الزكاة، والولاية الّتي أمراللّه ـ عزّوجلّ ـ بها ولاية آل محمّد ـ صلّى اللّه عليه وآله ـ**»[4].

١ـ الكافي، ج٢، ص٢٢، باب «دعائم الاسلام» من كتاب الايمان والكفر، ح١١.
٢ـ النساء/٥٩.
٣ـ الكافي، ج٢، ص٢١، باب «دعائم الاسلام» من كتاب الايمان والكفر، ح٩.
٤ـ الكافي، ج٢، ص١٩، باب «دعائم الاسلام» من كتاب الايمان والكفر، ح٥.

وفي رواية إسماعيل: «قال: سألت أبا جعفر ـ عليه السلام ـ عن الدين الّذي لايسع العباد جهله، فقال: **الدين واسع، وإنّ الخوارج ضيّقوا على أنفسهم، بجهلهم**، فقلت: جعلت فداك! أما أُحدّثك بديني الّذي أنا عليه؟، فقال: **بلى**. قلت: أشهد أن لا إله اللّه وأنّ محمّداً عبده ورسوله، والإقرار بما جاء به من عنداللّه وأتولاّكم وأبرأ من عدوّكم ومن ركب رقابكم وتأمّر عليكم وظلمكم حقّكم، فقال: **ما جهلت شيئاً**، فقال: **هو واللّه الّذي نحن عليه**، فقلت: فهل سلم أحد لايعرف هذا الأمر؟ قال: **لا، إلاّ المستضعفين**. قلت: من هم؟ قال: **نساؤكم وأولادكم**. قال: **أرأيت أمّ أيمن! فإنّي أشهد أنّها من أهل الجنّة، وما كانت تعرف ما أنتم عليه**»[1].

فإنّ في قوله «**ما جهلت شيئاً**»، دلالة واضحة على عدم اعتبار الزائد في أصل الدين.

والمستفادُ من الأخبار المصرّحة بعدم اعتبار معرفة أزيد ممّا ذكر فيها في الدين ـ وهو الظاهر أيضاً من جماعة من علمائنا الأخيار، كالشهيدين في الألفيّة وشرحها[2]، والمحقّق الثاني في الجعفريّة وشارحها[3]، وغيرهم. ـ هوأنّه يكفي في معرفة الربّ التصديق بكونه موجوداً وواجب الوجود لذاته، والتصديق بصفاته الثبوتيّة الراجعة إلى صفتي العلم والقدرة، ونفي الصفات الراجعة إلى الحاجة والحدوث وأنّه لايصدر منه القبيح فعلاً أو تركاً.

والمراد بمعرفة هذه الأمور ركوزها في اعتقاد المكلّف، بحيث إذا سألته عن شيء ممّا ذكر أجاب بما هو الحقّ فيه، وإن لم يعرف التعبير عنه بالعبارات المتعارفة على ألسنة الخواصّ.

ويكفي في معرفة النبيّ ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ معرفة شخصه بالنسب المعروف المختصّ به، والتصديق بنبوّته وصدقه، فلا يعتبر في ذلك الاعتقاد بعصمته، أعني كونه معصوماً بالملكة من أوّل عمره إلى آخره.

١ـ الكافي، ج٢، ص٤٠٥، باب «المستضعف» من كتاب الايمان والكفر، ح٦.

٢ـ الألفيّة، ص٢٢؛ المقاصد العليّة، ص٢٠.

٣ـ الرسالة الجعفريّة (رسائل المحقّق الكركي، المجموعة الأولى)، ص٨٠.

قال في المقاصد العليّة: «ويمكن اعتبار ذلك؛ لأنّ الغرض المقصود من الرسالة لايتمّ إلاّ به، فينتفي الفائدة الّتي باعتبارها وجب إرسال الرسل. وهو ظاهر بعض كتب العقائد المصدّرة بأنّ من جهل ما ذكروه فيها فليس مؤمناً مع ذكرهم ذلك. والأوّل غير بعيد من الصواب»[١]، انتهى.

أقول: والظاهر، أنّ مراده ببعض كتب العقائد هو الباب الحادي عشر للعلاّمة ـقدّس سرّهـ حيث ذكر تلك العبارة، بل ظاهره دعوى إجماع العلماء عليه.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ معرفة ما عدا النبوّة واجبة بالاستقلال على من هو متمكّن منه بحسب الاستعداد وعدم الموانع، لما ذكرنا من عمومات وجوب التفقّه وكون المعرفة أفضل من الصلوات الواجبة، وأنّ الجهل بمراتب سفراء اللّه ـجلّ ذكرهـ مع تيسّر العلم بها تقصير في حقّهم وتفريط في حبّهم ونقص يجب بحكم العقل رفعه، بل من أعظم النقائص.

وقد أومى النبيّ ـصلّى اللّه عليه وآله وسلّمـ إلى ذلك حيث قال مشيراً إلى بعض العلوم الخارجة عن العلوم الشرعيّة: **«إنّ ذلك علم لايضرّ جهله. ـثمّ قال: ـإنّما العلوم ثلاثة، آية محكمة وفريضة عادلة وسنّة قائمة، وما سواهنّ فهو فضل»**[٢].

وقد أشار إلى ذلك رئيس المحدّثين في ديباجة الكافي، حيث قسّم الناس إلى أهل الصحّة والسلامة وأهل المرض والزمانة، وذكر وضع التكليف عن الفرقة الأخيرة.

ويكفي في معرفة الأئمّة ـصلوات اللّه عليهمـ معرفتهم بنسبهم المعروف والتصديق بأنّهم أئمّة يهدون بالحقّ ويجب الانقياد إليهم والأخذ منهم. وفي وجوب الزائد على ما ذكر من عصمتهم الوجهان.

وقد ورد في بعض الأخبار تفسير معرفة حقّ الإمام بمعرفة كونه إماماً مفترض الطاعة.

١ـ المقاصد العليّة، ص٢٤.

٢ـ الكافي ج١، ص٣٢، باب «صفة العلم وفضله وفضل العلماء» من كتاب فضل العلم، ح١، مع اختلاف يسير.

ويكفي في التصديق بما جاء به النبيّ ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ التصديق بما علم مجيئه به متواتراً من أحوال المبدأ والمعاد، كالتكليف بالعبادات والسؤال في القبر وعذابه، والمعاد الجسمانيّ والحساب، والصراط والميزان، والجنّة والنار إجمالاً، مع تأمّل في اعتبار معرفة ما عدا المعاد الجسمانيّ من هذه الأمور في الايمان المقابل للكفر الموجب للخلود في النار، للأخبار المتقدّمة المستفيضة والسيرة المستمرّة، فإنّا نعلم بالوجدان جهل كثير من الناس بها من أوّل البعثة إلى يومنا هذا.

ويمكن أن يقال: إنّ المعتبر هو عدم إنكار هذه الأمور وغيرها من الضروريّات، لاوجوب الاعتقاد بها، على ما يظهر من بعض الأخبار، من أنّ الشاكّ إذا لم يكن جاحداً فليس بكافر.

ففي رواية زرارة عن أبي عبداللّه ـ عليه السلام ـ: **«لو أنّ العباد إذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا»**[1]، ونحوها غيرها.

ويؤيّدها ما عن كتاب الغيبة للشيخ ـ قدّس سرّه ـ بإسناده عن الصادق ـ عليه السلام ـ: **«إنّ جماعة يقال لهم الحقّيّة، وهم الّذين يقسمون بحقّ عليّ ولايعرفون حقّه وفضله، وهم يدخلون الجنّة»**[2].

وبالجملة: فالقول بأنّه يكفي في الإيمان الاعتقاد بوجود الواجب الجامع للكمالات المنزّه عن النقائص، وبنبوّة محمّد ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ، وبإمامة الأئمّة ـ عليهم السلام ـ، والبرائة من أعدائهم، والاعتقاد بالمعاد الجسمانيّ الّذي لاينفكّ غالباً عن الاعتقادات السابقة غير بعيد، بالنظر إلى الأخبار والسيرة المستمرّة. وأمّا التديّن بسائر الضروريّات، ففي اشتراطه أو كفاية عدم إنكارها أو عدم اشتراطه أيضاً، فلا يضرّ إنكارها إلاّ مع العلم بكونها من الدين وجوه، أقويها الأخير، ثمّ الأوسط.

وما استقربناه في ما يعتبر في الإيمان وجدته بعد ذلك في كلام محكيّ عن المحقّق

١ـ الكافي، ج٢، ص٣٨٨، باب «الكفر» من كتاب الايمان والكفر، ح١٩.

٢ـ الغيبة، ص٢٤٦ في اثبات ولادة صاحب الزمان ـ عجّل الله تعالى فرجه الشريف ـ، ح٢١٦، والحديث عن أبي محمد العسكري ـ عليه السلام ـ.

الورع الأردبيليّ في شرح الإرشاد[١].

ثمّ، إنّ الكلام إلى هنا في تمييز القسم الثاني، وهو ما لايجب الاعتقاد به إلاّ بعد حصول العلم به عن القسم الأوّل، وهو ما يجب الاعتقاد به مطلقاً، فيجب تحصيل مقدّمته ـ أعني الأسباب المحصّلة للاعتقاد ـ وقد عرفت أنّ الأقوى عدم جواز العمل بغير العلم في القسم الثاني.

وأمّا القسم الأوّل الّذي يجب فيه النظر لتحصيل الاعتقاد، فالكلام فيه يقع تارة بالنسبة إلى القادر على تحصيل العلم، وأخرى بالنسبة إلى العاجز، فهنا مقامان:

[المقام] الأوّل في القادر.

والكلام في جواز عمله بالظنّ يقع في موضعين:

الأوّل: في حكمه التكليفيّ.

والثاني: في حكمه الوضعيّ من حيث الإيمان وعدمه، فنقول:

أمّا حكمه التكليفيّ: فلا ينبغي التأمّل في عدم جواز اقتصاره على العمل بالظنّ، فمن ظنّ بنبوّة نبيّنا محمّد ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ أو بإمامة أحد من الأئمّة ـ صلوات اللّه عليهم ـ فلا يجوز له الاقتصار، فيجب عليه مع التفطّن بهذه المسألة زيادة النظر، ويجب على العلماء أمره بزيادة النظر ليحصل له العلم إن لم يخافوا عليه الوقوع في خلاف الحقّ؛ لأنّه حينئذ يدخل في قسم العاجز عن تحصيل العلم بالحقّ، فإنّ بقاءه على الظنّ بالحقّ أولى من رجوعه إلى الشكّ أو الظنّ بالباطل فضلاً عن العلم به.

والدليل على ما ذكرنا: جميع الآيات، والأخبار الدالّةعلى وجوب الإيمان والتفقّه والعلم والمعرفة والتصديق والإقرار والشهادة والتديّن وعدم الرخصة في الجهل والشكّ ومتابعة الظنّ، وهي أكثر من أن تحصى.

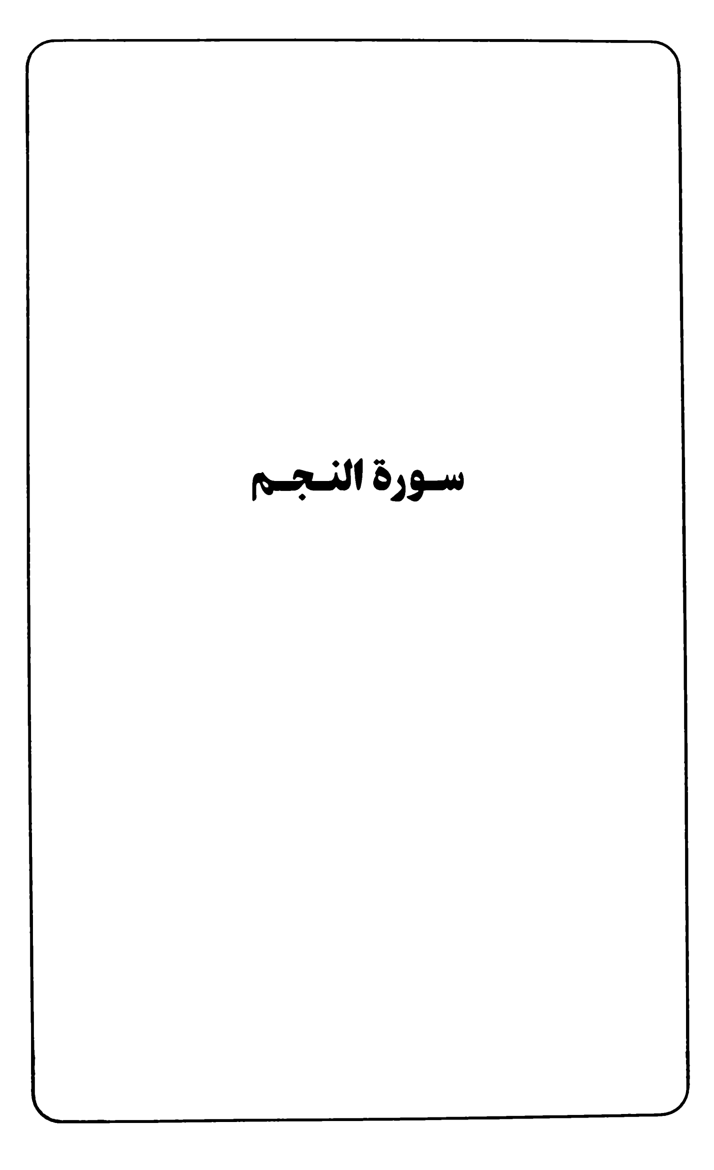
١ـ مجمع الفائدة والبرهان، ج٣، ص٢٢٠.

وأمّا الموضع الثاني: فالأقوى فيه، بل المتعيّن الحكم بعدم الإيمان، للأخبار المفسّرة للإيمان بالإقرار والشهادة والتديّن والمعرفة وغير ذلك من العبائر الظاهرة في العلم.
وهل هو كافر مع ظنّه بالحقّ؟ فيه وجهان:
من إطلاق ما دلّ على أنّ الشاكّ وغير المؤمن كافر وظاهر ما دلّ من الكتاب والسنّة على حصر المكلّف في المؤمن، والكافر.

ومن تقييد كفر الشاكّ في غير واحد من الأخبار بالجحود، فلا يشمل ما نحن فيه، ودلالة الأخبار المستفيضة على ثبوت الواسطة بين الكفر والإيمان، وقد أُطلق عليه في الأخبار الضلال، لكنّ أكثر الأخبار الدالّة على الواسطة مختصّة بالإيمان بالمعنى الاخصّ، فيدلّ على أنّ من المسلمين من ليس بمؤمن ولابكافر، لا على ثبوت الواسطة بين الإسلام والكفر. نعم، بعضها قد يظهر منه ذلك. وحينئذ، فالشاكّ في شيء ممّا يعتبر في الإيمان بالمعنى الأخصّ ليس بمؤمن ولا كافر، فلا يجري عليه أحكام الإيمان.

وأمّا الشاكّ في شيء ممّا يعتبر في الإسلام بالمعنى الأعمّ، كالنبوّة والمعاد، فإن اكتفينا في الإسلام بظاهر الشهادتين وعدم الإنكار ظاهراً وإن لم يعتقد باطناً فهو مسلم. وإن اعتبرنا في الإسلام الشهادتين مع احتمال الاعتقاد على طبقهما حتّى يكون الشهادتان أمارة على الاعتقاد الباطنيّ، فلا إشكال في عدم إسلام الشاكّ لو علم منه الشكّ، فلا يجري عليه أحكام المسلمين، من جواز المناكحة والتوارث وغيرهما. وهل يحكم بكفره ونجاسته حينئذ، فيه اشكال من تقييد كفر الشاكّ في غير واحد من الأخبار بالجحود. هذا كلّه في الظانّ بالحقّ. وأمّا الظانّ بالباطل، فالظاهر كفره[1].

١ـ فرائد الأصول، ص٢٧٣؛ الطبعة الحجريّة، ص١٦٩.



سورة النجم

﴿وَمَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ ۖ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ ۖ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾

النجم/٢٨.

[انظر: سورة البقرة، آية ١٦٩، في حكم العمل بالظنّ؛ وسورة الحجرات، آية ٦، في حجّيّة خبر الواحد.]

﴿ٱلَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَـٰٓئِرَ ٱلْإِثْمِ وَٱلْفَوَٰحِشَ إِلَّا ٱللَّمَمَ ۚ إِنَّ رَبَّكَ وَٰسِعُ ٱلْمَغْفِرَةِ ۚ هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ﴾

النجم/٣٢.

[انظر: سورة الجنّ، آية ٢٣، في طرق إثبات كون المعصية كبيرة.]

﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَـٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾

النجم/٣٩.

انتفاع الميّت عن الأحياء

فعن الانتصار ـ بعد اختيار أنّ الوليّ يقضي الصوم عن الميّت إذا لم يكن للميّت مال يتصدّق به عنه لكلّ يوم بمدّ، مدّعياً عليه الإجماع، وانفراد الإماميّة به، ومخالفة

الفقهاء في ذلك إلاّ أباثور.[١] قال: وقد طعن فيما نقوله بقوله تعالى: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾؛ وبما روي عن النبيّ ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ من قوله: «إذا مات المؤمن انقطع عمله إلاّ من ثلاث: صدقة جارية، أو ولد صالح يترحّم عليه، أو علم ينتفع به»[٢] ولم يذكر الصوم عنه.

والجواب عن ذلك: أنّ الآية إنّما تقتضي أنّ الانسان لا يثاب إلاّ بسعيه، ونحن لا نقول: إنّ الميّت يثاب بصوم الحيّ عنه... .

وكيف كان: فانتفاع الميّت بالأعمال الّتي تفعل عنه أو يهدى إليه ثوابها، ممّا أجمع عليه النصوص، بل الفتاوى، على ماعرفت من كلام الفاضل[٣]، وصاحب الفاخر[٤]، المعتضد بقضيّة تعاقد صفوان بن يحيى وعبداللّه بن جندب وعليّ بن نعمان، على: «أنّ من مات منهم يصلّي من بقي صلاته ويصوم عنه ويحجّ عنه، فبقي صفوان يصلّي كلّ يوم وليلة مائة وخمسين ركعة»[٥].

فإنّ دعوى كفاية اتفاق هذه الثلاثة في الكشف عن رضا الإمام غير بعيدة، فكيف إذا ضمّ إلى ذلك دعوى الفاضل، وصاحب الفاخر، الإجماع على ذلك.

وأمّا الآية، فيمكن توجيهها بعد مخالفة ظاهرها للإجماع والأخبار المتواترة بأنّ الثواب على سعيه حال الحياة، فإنّ تحصيل الأُخوّة للمؤمنين تعريض للنفس في هذه المثوبات.

وأمّا الرواية النبويّة[٦]: فهي مسوقة لذكر ما يُعدّ عملاً للميّت بعد موته من

١ـ انظر: المجموع، ج٦، ص٣٦٧.

٢ـ رواه العامّة بألفاظ مختلفة قريبة من هذا المعنى راجع: الجامع الصحيح، ج٣، ص ٦٦٠، ح١٣٧٦؛ وسنن النسائيّ، ج٦، ص ٢٥١؛ وفي عواليّ اللئالي، ج٣، ص٢٨٣، ح١٧: إذا مات ابن آدم...، هذا وقد ورد في معناه عن أئمة أهل البيت ـ عليهم السلام ـ بطرق عديدة، انظر: الوسائل، ج١٣، ص٢٩٢، الباب الأوّل من أبواب الوقوف والصدقات.

٣ـ المختلف، ص٢٤٢.

٤ـ نقله عنه الشهيد في الذكرى، ص٧٥.

٥ـ الاختصاص، ص٨٨؛ الفهرست للشيخ الطوسيّ، ص٨٣، رقم٣٤٦؛ ورجال النجاشيّ، ص١٩٧، رقم٥٢٤.

٦ـ وهي قوله ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ: «إذا مات المؤمن انقطع عمله إلاّ من ثلاث...».

الأفعال المتولّدة من فعله تولّد الغاية، دون الّتي يترتّب على عمله اتّفاقاً من دون قصد لترتّبها؛ فالحصر في الرواية بالنسبة إلى أعمال الميّت المقصود منها الاستمرار بعد الموت، كإعانة الناس بحفر البئر وغرس الشجر ووقف مال عليهم أو إظهار سنّة حسنة، أو ولادة من يستغفر له ممّا يقصد منه البقاء، فهي بمنزلة الأفعال التوليديّة للميّت يعدّ عملاً له، والكلام ـ في المقام ـ في ما يعمل الغير عنه، كما أنّ ما ورد من أنّ: «من سنّ سنّة سيّئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة»[١] لا تنافي قوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾[٢]؛ وإنّما ينافيه ما يكذب على النبيّ ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ من أنّ: «الميّت ليعذّب ببكاء أهله عليه»[٣] ولذا ردّ عائشة بتلك الآية[٤] ـ[٥].

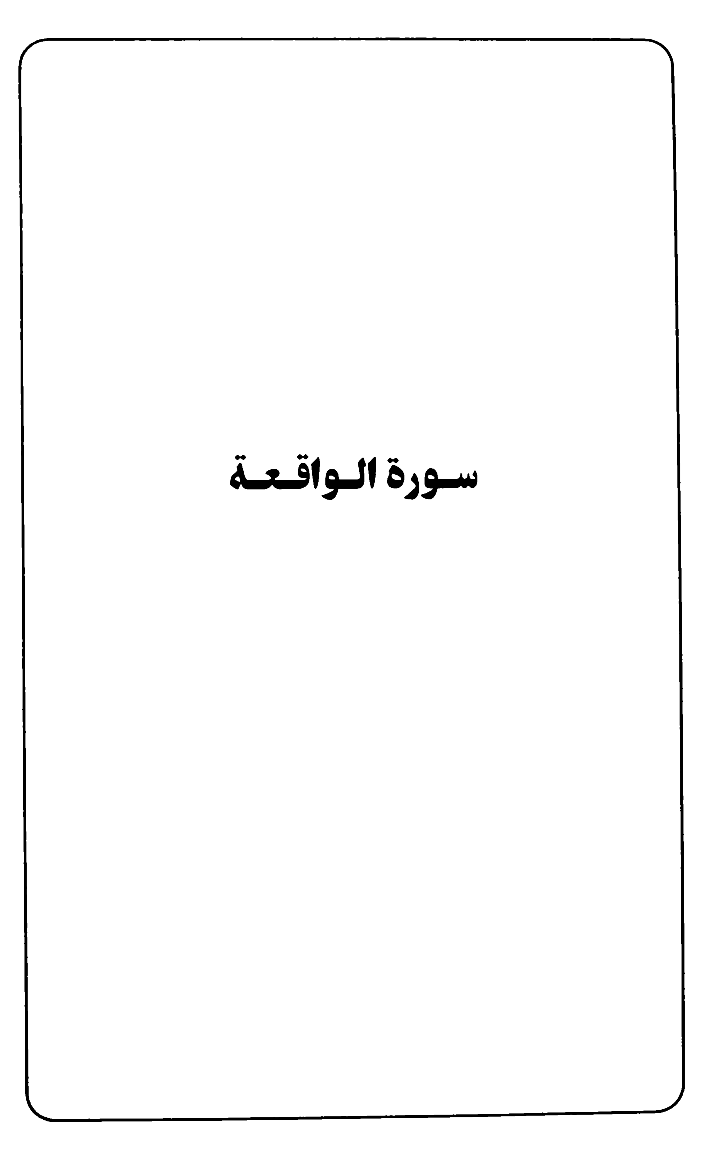
١ـ صحيح مسلم، ج٢، ص١٠٥، ح٦٩.

٢ـ الإسراء/١٥.

٣ـ صحيح البخاريّ، ج٢، ص١٠١؛ صحيح مسلم، ج٢، ص٦٣٨ ـ ٦٤٠، ح٩٢٧ و٩٢٨؛ كنز العمّال، ج١٥، ص٦٢٠، ح٤٢٤٧٠.

٤ـ صحيح البخاري، ج٢، ص١٠٠ ـ ١٠١؛ وصحيح مسلم، ج٢، ص٦٤١، ح٩٢٩.

٥ـ رسالة في القضاء عن الميّت (المكاسب)، ص٣٣٨؛ طبعة المؤتمر (رسائل فقهيّة)، ص٢٠٦.



سورة الواقعة

﴿إِنَّهُۥ لَقُرۡءَانٞ كَرِيمٞ فِي كِتَٰبٖ مَّكۡنُونٖ لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلۡمُطَهَّرُونَ تَنزِيلٞ مِّن رَّبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾

الواقعة/٧٧ـ٨٠.

حكم مسّ القرآن للمحدث

المسألة «السابعة: لايجوز للمحدث» يعني غير المتوضّي وضوءاً مبيحاً «مسّ كتابة القرآن» على المشهور، بل عن الخلاف[1] وظاهر غيره[2] الإجماع عليه، لقوله تعالى: **﴿إِنَّهُ لَقُرآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتابٍ مكْنُونٍ لايَمَسُّهُ إِلاّ الْمُطَهَّرُونَ﴾**؛ بناءاً على رجوع الضمير إلى القرآن وكون النفي يراد به النهي وإرادة التطهير من الحدث: إمّا لكونه حقيقة فيه، وإمّا للإجماع على عدم حرمته على غير المحدث.

ويؤيّد الدلالة استشهاد الإمام عليها بها في المقام، ففي رواية إبراهيم بن عبد الحميد: **«المصحف لاتمسّه على غير طهر ولاجنباً ولاتمسّ خيطه ولاتعلّقه إنّ الله ـ عزّ وجلّ ـ يقول: ﴿لايَمَسُّهُ إِلاّ الْمُطَهَّرُونَ﴾»**[3].

ومرسلة حريز: «إنّه ـ عليه السلام ـ قال لولده إسماعيل: **يابنيّ إقرأ المصحف، فقال:**

١ـ الخلاف، ج١، ص٩٩، المسألة: ٤٦.

٢ـ التبيان، ج٩، ص٥٠٨.

٣ـ الوسائل، ج١، ص٢٦٩، الباب ١٢ من أبواب الوضوء، ح١.

إنّي لست على وضوء، قال: **لا تمسّ الكتاب ومسّ الورق واقرأ**»[1].

وموثّقة أبي بصير أو صحيحته: «قال: سألت أبا عبدالله ـ عليه السلام ـ عمّن قرأ من المصحف وهو على غير وضوء قال: **لابأس ولايمسّ الكتاب**»[2].

ويضعّف الإجماع، مع ضعف في نفسه لعدول الشيخ في المبسوط[3] إلى الخلاف، ووافقه الحلّي[4] وابن البرّاج[5]، وجمع من المتأخّرين على ماحكي عنهم[6].

والآية بعدم تماميّة الدلالة لاحتمال رجوع الضمير إلى الكتاب المكنون، مع أنّ رجوعه إلى القرآن لايخلو عن نوع من الاستخدام؛ لأنّ الموجود في الكتاب المكنون غير النقوش الموجودة في الدفاتر؛ فإنّ للقرآن الكريم وجودات مختلفة باعتبار وجوده العلميّ واللّفظيّ والكتبيّ، فالأولى إسناد المسّ إلى الموجود في الكتاب المكنون.

والمراد بـ ﴿المطهّرون﴾، الملائكة المنزّهون عن المعاصي أو مطلق المعصومين؛ فإنّ الظاهر من المطهّر من طهّره غيره، لامن تطهّر بنفسه. والمراد بالمسّ، العلم به وإدراكه.

ويؤيّد ذلك قوله تعالى بعد ذلك في وصف هذا القرآن: ﴿تَنزِيلٌ مِن رَّبِّ الْعَالَمِينَ﴾؛ فإنّ المنزّل ما في الكتاب المكنون أو الكلام الجاري على لسان النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله ـ، لا النقوش المصوّرة في الدفاتر.

وأمّا رواية إبراهيم بن عبد الحميد فهي موهونة، لدلالة الآية على المدّعى، لامؤيّدة؛ لأنّ ظاهرها كون الاستشهاد بالآية لجميع الأحكام السابقة، لا لخصوص الأوّلين، فلابدّ، إمّا من حمل النهي على مطلق المرجوحيّة؛ خصوصاً مع كون الجملة خبريّة أو على الإخبار عن عدم مسّ عدى المعصومين للقرآن الموجود في الكتاب المكنون، فلا ينبغي مسّ وجوده الكتبيّ الحاكيّ عن ذلك الموجود للجنب والمحدث،

١ـ الوسائل، ج١، ص٢٦٩، الباب ١٢ من أبواب الوضوء، ح٢.

٢ـ الوسائل، ج١، ص٢٦٩، الباب ١٢ من أبواب الوضوء، ح٣.

٣ـ المبسوط، ج١، ص٢٣.

٤ـ السرائر، ج١، ص٥٧.

٥ـ المهذب، ج١، ص٣٢.

٦ـ حكي عنهم في الجواهر، ج٢، ص٣١٤؛ مفتاح الكرامة، ج١، ص٧.

وكذا مسّ خطّه وتعليقه لهما.

وبالجملة: فهذه الرواية موهونة بالاستشهاد بالآية والآية موهونة بالاستشهاد بها للأحكام المذكورة في الرواية، فلم يبق إلاّ رواية حريز وأبي بصير، ولابأس بالعمل بهما مع انجبارهما بالشهرة المحقّقة، مع أنّ سندهما لا يخلو عن اعتبار، لوجود حمّاد في المرسلة، واشتراك أبي بصير بين الموثّق والصحيح.

ثمّ، إنّ المراد بكتابة القرآن كما عن جماعة، منهم جامع المقاصد[1] صور الحروف قالوا: ومنه التشديد والمدّ، وفي الإعراب وجهان.

أقول: الأقوى الدخول؛ لأنّها نقوش هيئات الألفاظ، كما أنّ الحروف نقوش موادّها. وفي الروضة خطّ المصحف كلماته وحروفه و ما قام مقامهما كالشدّة والهمزة[2].

أقول: ولا يبعد دخول ما كتب فيه رسماً، وإن لم يتلفّظ به كالألف بعد واو الجمع، وأولى منه همزة الوصل والحروف المبدّلة بغيرها في الإدغام وغيره؛ كالنون المقلوب ميماً. ولو كتب هذا الميم أو نون التنوين بالحرّة للدلالة على الملفوظ ففي دخولهما وجهان: من أنّهما نقش الملفوظ ومن كونهما علامة له لا حاكياً له، ولذا لو كتب متّصلاً بالكلمة خرجت عن صورة تلك الكلمة وكان غلطاً.

ثمّ، المحكيّ عن جماعة[3] اختصاص الماسّ بما تحلّه الحياة وهو حسن بالنسبة إلى الشعر دون السنّ والظفر؛ فإنّ فيهما تردّداً وإن كان مقتضى الأصل حينئذ الإباحة، لا كما ظنّ من أنّه يجب مع الشكّ في صدق المسّ الاجتناب من باب المقدّمة[4]؛ فإنّه باطل جدّاً؛ لأنّ المحكم عند الشكّ في تحقّق المفهوم المحرّم، وعدمه هو الرجوع إلى أصالة الإباحة كما في المشكوك في كونه غناء.

١- جامع المقاصد، ج١، ص٢٣٢.
٢- الروضة البهيّة، ج١، ص٣٥٠.
٣- روض الجنان، ص٥٠؛ الروضة البهيّة، ج ١، ص٣٥٠.
٤- الجواهر، ج٢، ص٣١٧.

ثمّ، المدار في الممسوس على ماكان من القرآن حتّى الكلمة الواحدة أو الحرف الواحد المكتوب بقصده، وربّما يتوهّم اختصاص الحرمة بمسّ الجزء في ضمن مجموع القرآن؛ لأنّه الظاهر من الآية والروايات المتقدّمة، والحقّ خلافه.

ولافرق بين أنواع الخطوط المصطلحة وفي غيرها، كما إذا اصطلح جديداً على ترسيم الحروف بصور خاصّة وجهان. وكذا في المحكوك وجهان: من صدق المسح على المواضع المحكوكة، ومن أنّ ظاهر مسّ الكتابة المنهيّ عنه كون الكتابة قابلاً والمحكوك ليس كذلك.

إلحاق لفظ الجلالة بالقرآن في الحكم

ثمّ إنّه ألحق بالقرآن لفظ الجلالة، بل جميع أسمائه المختصّة به؛ ولعلّه للفحوى، ويردّها جواز تلفّظ الجنب والحايض بها مع حرمة تلفّظها بالعزايم، فلعلّ لألفاظ الكتاب العزيز مدخلاً هذا، ولكنّ الإنصاف، أنّ المستفاد من الآية أنّ المناط كرامة القرآن وشرافته، فالفحوى تامّة ولو ألحق به باقي الصفات المراد بها الذات المقدّسة باعتبار بعض صفاته أو أفعاله تعالى.

وفي إلحاق أسماء الأنبياء والأئمّة ـ عليهم السلام ـ بذلك وجه اختاره في الموجز[١] وشرحه وذكر أنّ الدراهم إن كان عليها القرآن لم يجز مسّه، وإن كان اسم الجلالة أو النبيّ أو أحد الأئمّة ـ عليهم السلام ـ جاز لمشقّة التحرّز[٢]، انتهى وسيأتي تتمّة ذلك في أحكام الجنب إن شاء اللّه تعالى.

ثمّ، إنّه لا إشكال في كون التحريم مختصّاً بالبالغين. وهل يجب على الوليّ منع الصبيّ؟ الأقوى، نعم. وفاقاً للمعتبر[٣] والتذكرة[٤] والذكرى[٥] وشرح الموجز

١ـ الموجز الحاوي (الرسائل العشر)، ص٤٣، لكنّ المطلب مربوط بالجنب.

٢ـ حكى عنه السيّد الطباطبائيّ في المصابيح، ص١٧٨.

٣ـ المعتبر، ج١، ص١٧٦.

٤ـ التذكرة، ج١، ص١٤.

٥ـ الذكرى، ص٣٣.

وغيرهم[١]؛ لأنّ الظاهر من الآية الكريمة ـ المسوقة لبيان الاحترام، خصوصاً بملاحظة استفادة النهي فيه من الجملة الخبريّة الموضوعة؛ لأنّ المسّ لايقع في الخارج ـ أنّه يجب أن لايقع، والفرق بينه وبين انشاء النهي، أنّ فاعل الفعل هو المنهيّ في الإنشاء بخلاف الإخبار وحينئذ، فطلب عدم المسّ وإن كان من المكلّفين، إلاّ أنّ المسّ المطلوب عدمه عامّ لغير البالغين، فيدلّ على وجوب منع كلّ من يريد إيجاده.

ودعوى أنّ المستثنى منه، هو غير المطهّر بمعنى عدم الملكة والصبيّ، خصوصاً غير المميّز، ليس من شأنه التطهّر؛ لأنّه لايتّصف به مدفوعة بأنّ الملكة ملحوظة باعتبار النوع. نعم، يخرج من المستثنى البهايم، لعدم قابليّتها بالنوع للتطهّر ولايتّصف بالحدث. هذا، مضافاً إلى أنّ قضيّة إسماعيل في المرسلة المتقدّمة ظاهرة في كون إسماعيل يومئذ غير بالغ خلافاً للروض[٢] وجماعة من المتأخّرين[٣]، للأصل وعدم الدليل، لاختصاص أدلّة التحريم بالبالغين، واستمرار السيرة على إعطاء المصاحف للصبيان في الكتاتيب، ولاينفكّ ذلك عن مسّهم لها، والسيرة الكاشفة ممنوعة، والأصل مدفوع بما عرفت.

ثمّ، جواز مسّ الصغير بعد وضوئه مبنيّ على شرعيّة وضوئه وتأثيره في رفع الحدث وهو الأقوى[٤].

أحكام الحيض

«و»يكره أيضاً «حمل المصحف» بعلاقة إجماعاً، كما عن المعتبر[٥] لخبر عبد الحميد: **«لاتمسّه على غير طهر ولاجنباً ولاتمسّ خطّه ولاتعلّقه إنّ الله عزّ وجلّ يقول: ﴿لايَمَسُّهُ إلاّ**

١ـ المنتهى، ج١، ص٧٦؛ التحرير، ج١، ص١١.
٢ـ روض الجنان، ص٥٠.
٣ـ مدارك الأحكام، ج١، ص٢٧٩؛ مشارق الشموس، ص١٥؛ المستند، ج١، ص١٠٧.
٤ـ كتاب الطهارة، ص١٥١.
٥ـ المعتبر، ج١، ص٢٣٤.

المُطَهَّرون﴾[١]، والتعليل بالآية الظاهرة في الحرمة لاينافي حمل التعليق على الكراهة، لاحتمال أن يراد الاستدلال على كراهة التعليق بحرمة المسّ؛ بناءاً على ماهو الظاهر من أنّ الحكمة في ذلك الاحترام[٢].

أحكام الجنابة

«و»يحرم عليه أيضاً «مسّ كتابة القرآن»... وأمّا نسبة الكراهة إلى المبسوط فغير مطابقة، لماوجدنا فيه واستفاضة نقل الإجماع كفتنا مؤنة الكلام في دلالة قوله تعالى: **﴿لايَمَسُّهُ إلاَّ المُطَهَّرُون﴾**[٣].

[انظر: سورة المائدة، آية٦، في الجبيرة؛ وفي الأحداث الموجبة للوضوء.]

١ـ التهذيب، ج١، ص١٢٧، ح٣٥، باب حكم الجنابة وصفة الطهارة منها.

٢ـ كتاب الطهارة، ص٢٣٨.

٣ـ كتاب الطهارة، ص١٨٠.

سورة الحديد

سورة المجادلة

سورة الحشر

سورة الممتحنة

سورة الصف

سورة الجمعة

سورة التغابن

سورة الحديد

اَعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌۢ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِى ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَوْلَـٰدِ

الحديد/٢٠.

[انظر: سورة الأنبياء، آية ١٧، في حرمة اللّهو.]

سورة المجادلة

لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ يُوَآدُّونَ مَنْ حَآدَّ ٱللَّهَ

المجادلة/٢٢.

[انظر: سورة السجدة، آية ١٨، في اشتراط العدالة في مستحقّ الزكاة.]

سورة الحشر

وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟

الحشر/٧.

[انظر: سورة الأعراف، آية ١٥٧، في أصالة البرائة في الشبهة التحريمية.]

سورة الممتحنة

وَلَا تُمْسِكُوا۟ بِعِصَمِ ٱلْكَوَافِرِ

الممتحنة/١٠.

[انظر: سورة البقرة، آية ٢٢١، في أحكام النكاح.]

سورة الصف

كَبُرَ مَقْتًا عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُوا۟ مَا لَا تَفْعَلُونَ

الصف/٣.

[انظر: سورة النحل، آية ١٠٥، في حرمة الكذب.]

وَإِذْ قَالَ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ يَٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُم مُّصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَىَّ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَمُبَشِّرًۢا بِرَسُولٍ يَأْتِى مِنۢ بَعْدِى ٱسْمُهُۥٓ أَحْمَدُ

الصف/٦.

في استصحاب الكتابي

ثمّ إنّه يمكن الجواب عن الاستصحاب المذكور بوجوه:...

الرابع: أنّ مرجع النبوّة المستصحبة ليس إلاّ إلى وجوب التديّن بجميع ماجاء به ذلك النبيّ، وإلاّ فأصل صفة النبوّة أمر قائم بنفس النبيّ لامعنى لاستصحابه، لعدم قابليّته للارتفاع أبداً.

ولاريب، أنّا قاطعون بأنّ من أعظم ما جاء به النبيّ السابق الإخبار بنبوّة نبيّنا ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ كما يشهد به الاهتمام بشأنه في قوله تعالى حكاية عن عيسى: **﴿إنّي رَسُولُ اللّهِ إلَيْكُمْ مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرِيةِ وَمُبَشِّراً بِرَسُولٍ يَأْتِي مِن بَعْدِي اسْمُهُ أحمَدُ﴾**، فيكون كلّ ما جاء به من الأحكام فهو في الحقيقة مغيّاً بمجيء نبيّنا ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ فدينُ عيسى ـ عليه السلام ـ المختص به عبارة عن مجموع أحكام مغيّاة إجمالاً بمجيء نبيّنا ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ. ومن المعلوم: أنّ الاعتراف ببقاء ذلك الدين لايضرّ المسلمين فضلاً عن استصحابه.

فإن أراد الكتابيّ ديناً غير هذه الجملة المغيّاة إجمالاً بالبشارة المذكورة، فنحن منكرون له، وإن أراد هذه الجملة، فهو عين مذهب المسلمين، وفي الحقيقة بعد كون أحكامهم مغيّاة لا رفع حقيقة. ومعنى النسخ انتهاء مدّة الحكم المعلومة إجمالاً.

فإن قلت: لعلّ مناظرة الكتابيّ في تحقّق الغاية المعلومة وأنّ الشخص الجائي هو المبشّر به أم لا فيصحّ تمسّكه بالاستصحاب.

قلت: المسلّم هو الدين المغيّا بمجيء هذا الشخص الخاصّ، لا بمجيء موصوف كلّيّ حتّى يتكلّم في انطباقه على هذا الشخص ويتمسّك بالاستصحاب[1].

﴿فَئَامَنَت طَّآئِفَةٌ﴾

الصف/١٤.

١ـ فرائد الأُصول، ص٦٧٦؛ الطبعة الحجريّة، ص٣٩٣.

[انظر: بحوث حول القرآن وعلومه، حول القرائة.]

سورة الجمعة

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ﴾

الجمعة/٩.

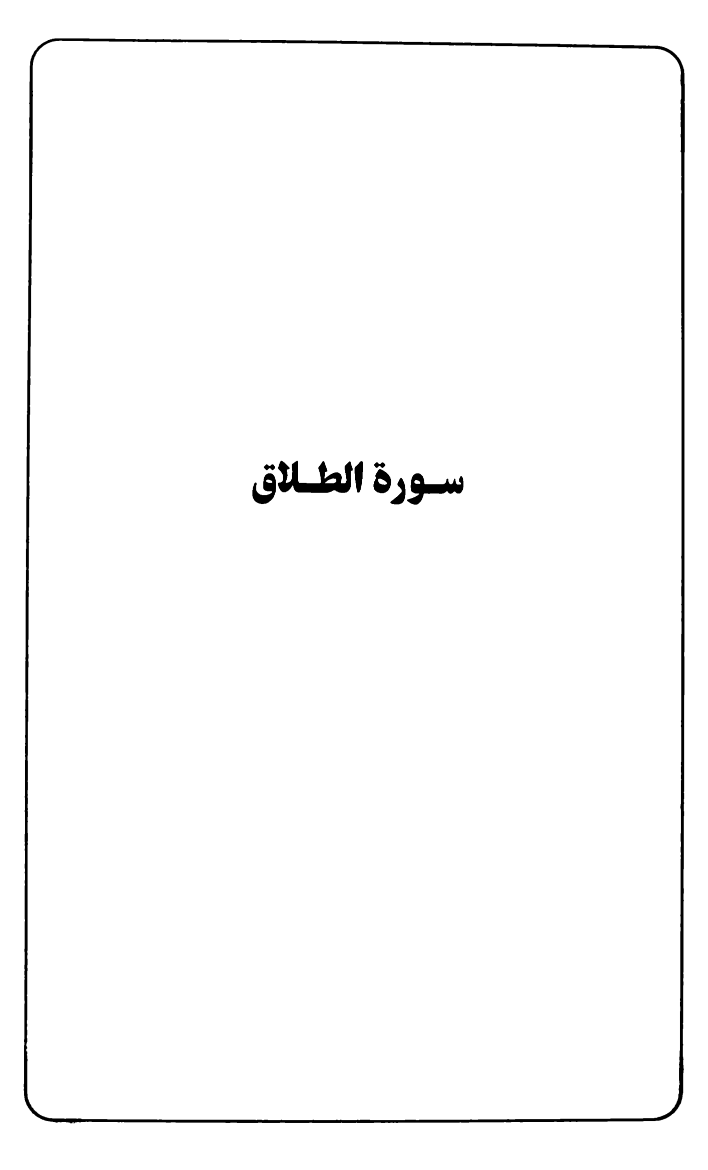
[انظر: بحوث حول القرآن وعلومه، حول الخطابات الواردة في الشريعة.]

سورة التغابن

﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾

التّغابن/١٦.

[انظر: سورة آل عمران، آية ١٠٢، حول القول بالاحتياط في الشبهة التحريميّة؛ وسورة الأنفال، آية ١، حول القول بالاحتياط في العبادات.]



سورة الطلاق

﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَىْ عَدْلٍ مِنكُمْ ... وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَل لَّهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾

الطلاق/٢ـ٣.

أخبار العدلين بدخول اللّيل

ثمّ، إنّ الاعتماد في دخول اللّيل على العدلين هو الأظهر، ويدلّ عليه ـ مضافاً إلى بعض العمومات [كقوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَىْ عَدْلٍ مِنكُمْ﴾.][1] ـ استقراء موارد اعتبارهما، وفحوى اعتبارهما في مثل حقوق الناس من الأموال والنفوس والأعراض، وفي إفطار تمام اليوم ووجوب صلاة العيد إذا شهد عدلان بالهلال ونحو ذلك[2].

اللّهمّ إلاّ أن يقال: إنّ [في] تلك الموارد اعتبارها لحكمة تعذّر العلم غالباً فَطُرِّد الحكم في النادر، وأمّا أوقات الصلاة والإفطار فالغلبة فيها بالعكس، فلايبقى إلاّ العمومات ـ إن تمّت ـ[3].

١ـ ومن السنّة: ماورد في الوسائل، ج١٨، ص١٦٧، الباب الأوّل من أبواب كيفيّة الحكم وغيره من الأبواب.

٢ـ انظر: الوسائل، ج٧، ص٢٠٧، الباب ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان.

٣ـ كتاب الصوم (كتاب الطهارة)، ص٥٧٩؛ طبعة المؤتمر، ص٦٧.

حجيّة خبر الواحد

وأمّا السنّة فطوائف من الأخبار... .

ومنها: مادلّ على إرجاع آحاد الرواة إلى آحاد أصحابهم -عليهم السلام- بحيث يظهر منه عدم الفرق بين الفتوى والرواية... .

ومثل مرفوعة الكنانيّ عن الصادق -عليه السلام- في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَل لَّهُ مَخْرَجاً وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَايَحْتَسِبُ﴾. قال: «هؤلاء قومٌ من شيعتنا ضعفاء، وليس عندهم مايتحمّلون به إلينا فيستمعون حديثنا ويفتّشون من علمنا، فيرحل قوم فوقهم وينفقون أموالهم ويتعبون أبدانهم حتّى يدخلوا علينا ويسمعوا حديثنا فينقلبوا إليهم فيعيه أولئك ويضيّعه هؤلاءِ فأولئك الّذين يجعل اللّه لهم مخرجاً ويرزقهم من حيث لايحتسبون»[١].

دلّ على جواز العمل بالخبر وإن نقله من يُضيّعُهُ ولايعمل به[٢].

[انظر: سورة المائدة، آية ١٠٦، في عدالة الشاهد.]

﴿وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسْنَ مِنَ ٱلْمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمْ إِنِ ٱرْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشْهُرٍ وَٱلَّٰٓـِٔي لَمْ يَحِضْنَ ۚ وَأُولَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ۚ وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مِنْ أَمْرِهِۦ يُسْرًا﴾

الطلاق/٤.

معنى أمّ الولد

وأمّا النطفة: فهي بمجرّدها لاعبرة بها [في صدق الحمل، وصدق أُم الولد] ما لم يستقرّ في الرحم، لعدم صدق كونها حاملاً... .

وأمّا مع استقرارها في الرحم، فالمحكيّ عن نهاية الشيخ تحقّق الاستيلاء

١- الصافيّ، ص٧١٢.

٢- فرائد الأُصول، ص١٣٧ - ١٤٣؛ الطبعة الحجريّة، ص٨٤.

بها[١]، وهو الّذي قوّاه في المبسوط في باب العدّة[٢]، بعد أن نقل عن المخالفين عدم انقضاء العدّة به مستدلاً بعموم الآية [﴿وَأُوْلَاتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾] والأخبار ومرجعه إلى صدق الحمل.

ودعوى أنّ إطلاق الحامل حينئذ مجاز بالمشارفة يكذّبها التأمّل في الاستعمالات[٣].

أحكام العدّة

«و»تعتدّ «الحامل» ـ حرّة كانت أو أمة ـ «بأبعد الأجلين» من الأشهر ووضع الحمل؛ للآية، وادّعي في الرياض ظهور الإجماع عليه[٤]. [٥]

﴿فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾

الطلاق/٦.

حكم أخذ الأجرة على الواجبات

فالتحقيق على ما ذكرنا سابقاً، أنّ الواجب إذا كان عينياً تعيّنياً لم يجز أخذ الأُجرة عليه... وأمّا رجوع الأمّ المرضعة بعوض إرضاء اللّبأ مع وجوبه عليها، بناءاً على توقّف حياة الولد عليه، فهو إمّا من قبيل بذل المال للمضطرّ، وإمّا من قبيل رجوع الوصيّ بأُجرة المثل من جهة عموم آية: ﴿فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾، فافهم[٦].

١ـ النهاية، ص٥٤٦.
٢ـ المبسوط، ج٥، ص٢٣٩.
٣ـ كتاب البيع (المكاسب)، ص١٧٦.
٤ـ الرياض، ج٢، ص١١٨.
٥ـ كتاب النكاح (المتاجر، ج٢)، ص١٣٠١؛ طبعة المؤتمر، ص٢٢٩.
٦ـ المكاسب المحرّمة، ص٦٤.

﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا﴾

الطلاق/٧.

أصالة البراءة في الشبهة التحريميّة

فيما دار الأمر فيه بين الحرمة وغير الوجوب... فههنا أربع مسائل:

[المسألة] الأولى: ما لانصّ فيه، وقد اختلف فيه على ما يرجع إلى قولين:

أحدهم: إباحة الفعل شرعاً وعدم وجوب الاحتياط بالترك.

والثاني: وجوب الترك ويعبّر عنه بالاحتياط. والأوّل منسوب إلى المجتهدين، والثاني إلى معظم الأخباريّين.

وربّما نسب إليهم أقوال أربعة: التحريم ظاهراً والتحريم واقعاً والتوقّف والاحتياط. ولايبعد أن يكون تغايرها باعتبار العنوان، ويحتمل الفرق بينها وبين بعضها من وجوه أُخر... .

احتجّ للقول الأوّل بالأدلّة الأربعة فمن الكتاب آيات:

منها: قوله تعالى: ﴿لايُكَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إلاّ ماآتاها﴾.

قيل: دلالتها واضحة.

وفيه: أنّها غير ظاهرة، فإنّ حقيقة الإيتاء الإعطاء.

فإمّا أن يراد بالموصول المال، بقرينة قوله تعالى قبل ذلك: ﴿وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنفِقْ مِمّا آتاهُ اللّهُ﴾. فالمعنى: أنّ اللّه سبحانه لايكلّف العبد إلاّ دفع ما اعطي من المال.

وإمّا أن يراد نفس فعل الشيء أو تركه، بقرينة إيقاع التكليف عليه، فإعطاؤه كناية عن الإقدار عليه، فتدلّ على نفي التكليف بغير المقدور، كما ذكره الطبرسيّ، ـ رحمه اللّه ـ، وهذا المعنى أظهر وأشمل، لأنّ الإنفاق من الميسور داخل في ما آتاه اللّه.

وكيف كان، فمن المعلوم أنّ ترك مايحتمل التحريم ليس غير مقدور، وإلاّ

لم ينازع في وقوع التكليف به أحد من المسلمين وإن نازعت الأشاعرة في إمكانه.

نعم، لو أريد من الموصول نفس الحكم والتكليف كان إيتاؤه عبارة عن الإعلام به، لكن إرادته بالخصوص تنافي مورد الآية، وإرادة الأعمّ منه ومن المورد تستلزم استعمال الموصول في معنيين، إذ لا جامع بين تعلّق التكليف بنفس الحكم والفعل المحكوم عليه، فافهم.

نعم، في رواية عبدالأعلى عن أبي عبدالله ـ عليه السلام ـ:

«قال: قلت له: هل كلّف الناس بالمعرفة؟ قال: **لا، على الله البيان ﴿لايُكَلِّفُ اللّهُ نَفساً إلاّ وُسْعَها﴾**[1]، **﴿ولايُكَلِّفُ اللّهُ نَفساً إلاّ ماآتاها﴾**»[2].

لكنّه لاينفع في المطلب؛ لأنّ نفس المعرفة بالله غير مقدور قبل تعريف الله سبحانه، فلايحتاج دخولها في الآية إلى إرادة الإعلام من الإيتاء في الآية، وسيجيء زيادة توضيح لذلك في ذكر الدليل العقليّ إن شاء الله تعالى. وممّا ذكرنا، يظهر حال التمسّك بقوله تعالى: **﴿لايُكَلِّفُ اللّهُ نَفساً إلاّ وُسْعَها﴾**[3].

ومنها: قوله تعالى: **﴿وَماكُنّا مُعَذِّبِينَ حَتّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾**[4].

بناءاً على أنّ بعث الرسول كناية عن بيان التكليف؛ لأنّه يكون به غالباً، كما في قولك: «لاأبرح من هذا المكان حتّى يؤذّن المؤذّن»، كناية عن دخول الوقت أو عبارة عن البيان النقليّ، ويخصّص العموم بغير المستقلاّت أو يلتزم بوجوب التأكيد وعدم حسن العقاب إلاّ مع اللّطف بتأييد العقل بالنقل وإن حسن الذمّ، بناءاً على أنّ منع اللّطف يوجب قبح العقاب دون الذمّ، كما صرّح به البعض؛ وعلى أيّ تقدير فتدلّ على نفي العقاب قبل البيان.

وفيه: أنّ ظاهره الإخبار بوقوع التعذيب سابقاً بعد البعث، فيختصّ بالعذاب

١ـ البقرة/٢٨٦.

٢ـ الكافي، ج١، ص١٦٣، باب «الاستطاعة» من كتاب التوحيد، ح٥؛ التوحيد، ص٤١٤، الباب ٦٤، ح١١.

٣ـ البقرة/٢٨٦.

٤ـ الاسراء/١٥.

الدنيويّ الواقع في الأمم السابقة.

ثمّ، إنّه ربما يورد التناقض على من جمع بين التمسّك بالآية في المقام وبين ردّ من استدلّ بها، لعدم الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع بأنّ نفي فعليّة التعذيب أعمّ من نفي الاستحقاق، فإنّ الإخبار بنفي التعذيب إن دلّ على عدم التكليف شرعاً فلا وجه للثاني، وإن لم يدلّ فلا وجه للأوّل.

ويمكن دفعه: بأنّ عدم الفعليّة يكفي في هذا المقام؛ لأنّ الخصم يدّعي أنّ في ارتكاب الشبهة الوقوع في العقاب والهلاك فعلاً من حيث لايعلم، كما هو مقتضى رواية خبر التثليث ونحوها الّتي هي عمدة أدلّتهم، ويعترف بعدم المقتضي للاستحقاق على تقدير عدم الفعليّة، فيكفي في عدم الاستحقاق نفي الفعليّة، بخلاف مقام التكلّم في الملازمة، فإنّ المقصود فيه إثبات الحكم الشرعيّ في مورد حكم العقل، وعدم ترتّب العقاب على مخالفته لا ينافي ثبوته، كما في الظهار، حيث قيل إنّه محرّم معفوّ عنه. وكما في العزم على المعصية على احتمال. نعم، لو فرض هناك أيضاً إجماع على أنّه لو انتفت الفعليّة انتفى الاستحقاق، كما يظهر من بعض مافرّعوا على تلك المسألة، جاز التمسّك به هناك.

والإنصاف: أنّ الآية لادلالة لها على المطلب في المقامين.

ومنها: قوله تعالى: ﴿**وَماكانَ اللهُ لِيُضِلَّ قَوْماً بَعْدَ إِذْ هَداهُمْ حَتّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مايَتَّقُونَ**﴾[1].

أي: مايجتنبونه من الأفعال والتروك، وظاهرها أنّه تعالى لايخذلهم بعد هدايتهم إلى الإسلام إلاّ بعدما يبيّن لهم.

وعن الكافي وتفسير العيّاشي وكتاب التوحيد: «**حتّى يعرّفهم مايرضيه ومايُسخطه**»[2].

وفيه: ماتقدّم في الآية السابقة، مع أنّ دلالتها أضعف من حيث إنّ توقّف الخذلان على البيان غير ظاهر الاستلزام للمطلب، اللّهم إلاّ بالفحوى.

١ـ التوبة/١١٥.

٢ـ الكافي، ج١، ص١٦٣، باب «الاستطاعة» من كتاب التوحيد، ح٥؛ التوحيد، ص٤١٤، الباب ٦٤، ح١١؛ تفسير العيّاشي، ج٢، ص١١٥، ح١٥٠.

ومنها: قوله تعالى: ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيى مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾[١].

وفي دلالتها تأمّل ظاهر.

ويرد على الكلّ أنّ غاية مدلولها عدم المؤاخذة على مخالفة النهي المجهول عند المكلّف لوفرض وجوده واقعاً، فلا ينافي ورود الدليل العامّ على وجوب اجتناب مايحتمل التحريم. ومعلوم أنّ القائل بالاحتياط ووجوب الاجتناب لايقول به إلاّ عن دليل علميّ.

وهذه الآيات بعد تسليم دلالتها غير معارضة لذلك الدليل، بل هي من قبيل الأصل بالنسبة إليه، كما لايخفى.

ومنها: قوله تعالى، مخاطباً لنبيّه ـ صلّى اللّه عليه وآله ـ ملقّناً إيّاه طريق الردّ على اليهود، حيث حرّموا بعض مارزقهم اللّه تعالى افتراء عليه: ﴿قُلْ لاأَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلى طاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلاَّ أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَماً مَسْفُوحاً﴾[٢].

فأبطل تشريعهم بعدم وجدان ماحرّموه في جملة المحرّمات الّتي أوحى اللّه إليه. وعدم وجدانه ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ ذلك فيما أُوحي إليه وإن كان دليلاً قطعيّاً على عدم الوجود، إلاّ أنّ في التعبير بعدم الوجدان دلالة على كفاية عدم الوجدان في إبطال الحكم بالحرمة.

لكنّ الإنصاف: أنّ غاية الأمر أن يكون في العدول عن التعبير من عدم الوجود إلى عدم الوجدان إشارة إلى المطلب. وأمّا الدلالة فلا؛ ولذا قال في الوافية: «وفي الآية إشعار بأنّ إباحة الأشياء مركوزة في العقل قبل الشرع»[٣]. مع أنّه لو سلّم دلالتها، فغاية مدلولها كون عدم وجدان التحريم فيما صدر عن اللّه تعالى من الأحكام يوجب عدم التحريم، لاعدم وجدانه فيما بقي بأيدينا من أحكام اللّه تعالى بعدم العلم باختفاء كثير منها عنّا، وسيأتي توضيح ذلك عند الاستدلال بالإجماع

١ـ الأنفال/٤٢.

٢ـ الأنعام/١٤٥.

٣ـ الوافية، ص١٨٦.

العمليّ على هذا المطلب.

ومنها: قوله تعالى: **﴿وَمالَكُمْ أنْ لاتَأْكُلُوا مِمّا ذُكِرَ اسْمُ اللّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ ماحَرَّمَ عَلَيْكُمْ﴾**[١]، يعني مع خلوّ ما فصّل عن ذكر هذا الّذي يجتنبونه.

ولعلّ هذه الآية أظهر من سابقتها؛ لأنّ السابقة دلّت على أنّه لايجوز الحكم بحرمة ما لم يوجد تحريمه فيما أوحى اللّه سبحانه إلى النبيّ ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ، وهذه تدلّ على أنّه لايجوز التزام ترك الفعل مع عدم وجوده فيما فصّل وإن لم يحكم بحَرمته، فيبطل وجوب الاحتياط أيضاً، إلاّ أنّ دلالتها موهونة من جهة أُخرى، وهي أنّ ظاهر الموصول العموم، فالتوبيخ على الالتزام بترك الشيء مع تفصيل جميع المحرّمات الواقعيّة وعدم كون المتروك منها. ولاريب، أنّ اللاّزم من ذلك العلم بعدم كون المتروك محرّماً واقعيّاً، فالتوبيخ في محلّه.

والإنصاف: ماذكرنا، من أنّ الآيات المذكورة لاتنهض على إبطال القول بوجوب الاحتياط؛ لأنّ غاية مدلول الدالّ منها هو عدم التكليف في ما لم يعلم خصوصاً أو عموماً بالعقل أو النقل.

وهذا، ممّا لا نزاع فيه لأحد. وإنّما أوجب الاحتياط من أوجبه بزعم قيام الدليل العقليّ أو النقليّ على وجوبه، فاللازم على منكره ردّ ذلك الدليل أو معارضته بما يدلّ على الرخصة وعدم وجوب الاحتياط فيما لا نصّ فيه. وأمّا الآيات المذكورة، فهي كبعض الأخبار الآتية لاتنهض بذلك، ضرورة أنّه لو فرض أنّه ورد بطريق معتبر في نفسه أنّه يجب الاحتياط في كلّ مايحتمل أن يكون قد حكم الشارع فيه بالحرمة لم يكن يعارضه شيء من الآيات المذكورة[٢].

[انظر: سورة البقرة، آية ٢٨٦، حول حكم الفحص في العمل بالعامّ.]

١ـ الأنعام/١١٩.

٢ـ فرائد الأصول، ص٣١٥؛ الطبعة الحجريّة، ص١٩٣.

سـورة التحـريم

سـورة الحـاقّـة

سـورة المعـارج

سورة التحريم

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحًا عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَنْ يُكَفِّرَ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيُدْخِلَكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ﴾

التحريم/٨.

حكم التوبة

وأمّا حكم إيجادها: فهو الوجوب مطلقاً عن الصغائر والكبائر، ويدلّ عليه من الكتاب قوله تعالى: ﴿تُوبُوا إِلى اللّهِ تَوبَةً نَصُوحاً عَسى ربُّكُمْ أنْ يُكفِّرَ عَنكُمْ سيِّئاتِكُمْ﴾، وقوله جلّ ذكره: ﴿وتُوبُوا إلى اللّهِ جَمِيعاً أيُّها المُؤْمِنُونَ لَعَلّكُمْ تُفلِحُونَ﴾[1] ـ[2].

[انظر: سورة السجدة، آية ١٨، في اشتراط العدالة في مستحقّ الزكاة.]

﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَتَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِنْ فِرْعَوْنَ﴾

التحريم/١١.

١ـ النور/٣١.

٢ـ رسالة في العدالة (المكاسب)، ص٣٣٦؛ طبعة المؤتمر (رسائل فقهيّة) ص٥٨.

في الإجزاء

هداية: في أنّ الأمر الظاهريّ الشرعيّ هل يقتضي الإجزاء في ما لو انكشف الخلاف بواسطة قيام أمارة ظنّيّة أُخرى [أم لا]؟... .

لنا: على مااخترناه في المقام أنّ المقتضي للإعادة وعدم ترتيب الآثار على الأمارة السابقة موجود والمانع عن ذلك غير موجود، فلابدّ من القول به أمّا الأوّل... .

وأمّا الثاني: وهو بيان فقدان المانع عمّا ذكرناه، وذلك موقوف على إيراد ما يمكن أن يكون مستنداً للخصم في المقام وبيان عدم صلاحيّته للمنع فنقول: إنّ من بعض القائلين بالإجزاء يظهر دعوى تطبيقه على القواعد ويظهر من بعض آخر وجود الدليل المخرج عن القاعدة القاضية لعدم الإجزاء.

أمّا ما يمكن أن يكون وجهاً للأوّل فأُمور: أحدها:... .

الثالث: أن يقال بعد تسليم عدم الموضوعيّة، والقول بكون الأمارات الظاهريّة طرقاً إلى الواقع، ودلالة الدليل على لزوم اتّباع الأخذ بها في جميع مايستفاد منها أنّه يكفي في صحّة الأعمال الواقعة على حسب الأمارة الأُولى، سواء كانت عبادة أو معاملة؛ كالصلاة بدون السورة، والعقد على المرضعة عشر رضعات وقوعها عند العامل حال صدور العمل على الوجه الصحيح. وإن اعتقد بعد ذلك فساده، فالزوجيّة وسقوط القضاء من آثار النكاح الصحيح والصلاة الصحيحة، والمفروض وقوع الصلاة الصحيحة، والنكاح الصحيح حال وقوعها لدى العامل، فلا يجب عليه الإعادة ولاعلى وليّه القضاء بعد موته وإن كان الوليّ ممّن يرى فساد الصلاة بلا سورة بحسب اجتهاده أو تقليده.

وربّما يؤيّد ذلك بما أفاده الفخر في الإيضاح: حيث استدلّ على صحّة نكاح الكفّار حال كفرهم بقوله تعالى: ﴿امْرَأَتَ فِرْعَوْنَ﴾، وقوله: ﴿وَامْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ﴾[1]؛

١ـ المسد/٤.

فإنّ التعبير عنهما على وجه الإضافة كاشف عن تحقّق نسبة الزوجيّة الواقعيّة بينهما وبين بعليهما، ولكنّه بعيد جداً لإمكان كون الإضافة على وجه المناسبة وذلك ظاهر[١].

وكيف كان، فهذا الوجه أيضاً أضعف من سابقيه؛ إذ بعدما هو المفروض ـ من أنّ الطرق الظاهريّة من قبيل المرايا للواقع، ولايعقل فيها اعتبار الموضوعيّة ـ لامعنى للقول بأنّه يكفي في ترتيب الآثار وجود الفعل عند العامل صحيحاً حين صدور العمل، فلا يجوز لمن يرى خلافه بمرآت معتبرة عند ترتيب الآثار المرتّبة عليه، سواء في ذلك العامل وغيره؛ فإنّ العلقة الواقعيّة والرابطة الحقيقيّة بين المرء وزوجه، لا يتحقّق في الواقع إلاّ في ما لم يتحقّق بينهما الرضاع المحرّم، ولامدخل لاعتقاد الزوج والزوجة في ذلك؛ فإنّ تأثير العلم في الواقعيّات الّتي يتعلّق بها غير معقول، لكونه دوراً ظاهراً، غاية الأمر رفع العقاب على الجاهل بعد عدم التقصير، لعدم تحقّق مقتضيه وهي المخالفة الّتي لا واقع لها إلاّ بعد العلم، فالاجتهاد والتقليد وغيرهما طرق إلى الواقع، ولايترتّب على الطريق شيء بعد كشف فساده على وجه منزّل منزلة العلم وهي الأمارة الثانية، كما هو المفروض.

مضافاً إلى أنّ ذلك يقضي القول بالإجزاء على تقدير كشف الفساد على وجه القطع ولا فارق بينهما؛ ولعلّه لاينبغي الالتزام به، وإن كان ممّن يقول بالإجزاء في مثل المقام على مقتضي القاعدة ليس بذلك البعيد. وليت شعري، كيف يعقل أن يقال: إنّ العصير العنبيّ الموجود بين أيدينا، إنّما كان ظاهراً قبل قيام الأمارة الثانية على نجاسته، فيحكم بطهارة ملاقيه قبل ذلك ولكنّه نجس بعد قيام الأمارة، فيجب الاجتناب عنه وعن ملاقيه[٢].

١ـ ايضاح الفوائد، ج٣، ص١٠٢.

٢ـ مطارح الأنظار، ص٢٧.

سورة الحاقة

﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ ٱلْأَقَاوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِٱلْيَمِينِ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ ٱلْوَتِينَ﴾

الحاقة/٤٤ ـ ٤٦.

[انظر: سورة يونس، آية ٥٩، في تقليد الميّت؛ وسورة البقرة، آية ١٦٩، في حكم العمل بالظنّ.]

سورة المعارج

﴿وَٱلَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَٰفِظُونَ إِلَّا عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ﴾

المعارج/٢٩ ـ ٣٠.

أحكام النكاح

«ولو اشترى حصّته من زوجته المملوكة بطل العقد»... ثمّ، إذا بطل النكاح «حرم وطؤها» مع عدم إذن الشريك؛ لأنّه تصرّف في حصّة الشريك بغير إذنه.

«و» كذلك «إن أباحه الشريك أو أجاز العقد على رأي» مشهور.

أمّا عدم الحلّ بإباحة الشريك؛ فلعموم قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حافِظُونَ﴾؛ خرج منه الزوجة المحصنة وملك اليمين المحض، وخروج المبعّض موقوف على كون قوله: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمانُهُمْ﴾، لمنع الخلوّ، وهو غير معلوم، إذ لعلّ المنفصلة حقيقيّة، بل هو

الظاهر؛ لأنّ التفصيل قاطع للشركة[١].

احكام الفسخ

هل الفسخ يحصل بنفس التصرّف أو يحصل قبله متصلاً به، وبعبارة أُخرى، التصرّف سبب أو كاشف، فيه وجهان، بل قولان... .

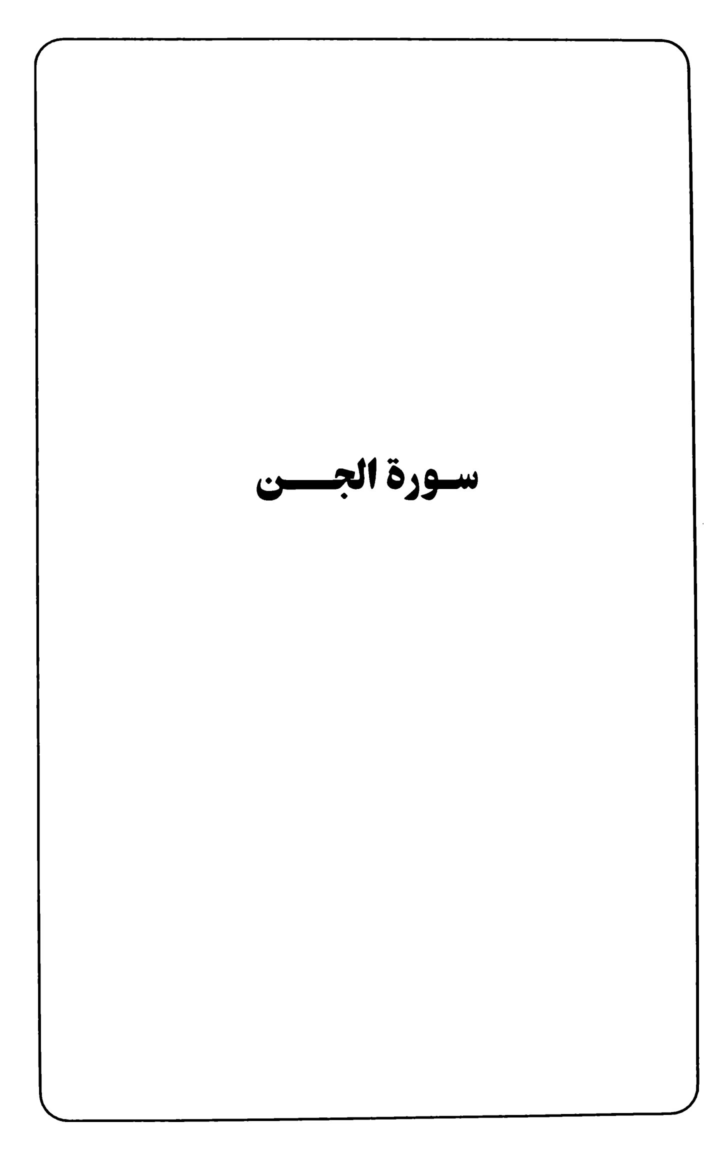
قال في الإيضاح: أنّ الفسخ يحصل بأوّل جزء من العقد، وزاد في باب الهبة قوله: فيبقى المحلّ قابلاً لمجموع العقد[٢]، انتهى... .

فالفسخ الموجب للملك يحصل بأوّل جزء من العقد والنقل والتملّك العرفيّ يحصل بتمامه فيقع النقل في الملك، وكذا الكلام في العتق وغيره من التصرّفات القوليّة عقداً كان أو إيقاعاً، ولعلّ هذا معنى مافي الإيضاح من أنّ الفسخ يحصل بأوّل جزء وبتمامه يحصل العتق.

نعم، التصرّفات الفعليّة المحقّقة للفسخ كالوطئ والأكل ونحوهما لاوجه لجواز الجزء الأوّل منها، فإنّ ظاهر قوله تعالى: ﴿إلاّ عَلَى أزْواجِهِمْ أوْ ماملَكَتْ أيْمانُهُمْ﴾ اعتبار وقوع الوطئ فيما اتّصف بكونها مملوكة، فالوطئ المحصّل للفسخ لايكون بتمامه حلالاً[٣].

[انظر: سورة البقرة، آية ٢٢١؛ وسورة النساء، آية ٣، حول أحكام النكاح.]

١- كتاب النكاح (المتاجر، ج٢)، ص٢٩٧؛ طبعة المؤتمر، ص١٩٧.
٢- ايضاح الفوائد، ج٢، ص٤١٧.
٣- الخيارات (المكاسب)، ص٢٩٤.



ســورة الجــــن

﴿وَأَنَّ ٱلْمَسَٰجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُواْ مَعَ ٱللَّهِ أَحَدًا﴾

الجن/١٨.

المراد من الكفّين

ويجب السجود على سبعة أعضاء... والكفّين: فسّرهما الشارح، وبعض آخر في الكتابين المتقدمين أيضاً مايشمل الأصابع، وقد صرّح أيضاً في الذكرى[1] وجامع المقاصد[2]، كما عن التذكرة[3] بكفاية وضع الأصابع تمسّكاً باطلاق صحيحة زرارة عن «أبي جعفر ـ عليه السلام ـ عن رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ: **السجود على سبعة أعظم الجبهة واليدين والركبتين والابهامين من الرّجلين، وترغم بأنفك ارغاماً**»[4] الخبر.

ونحوها عن قرب الاسناد عن محمدبن عيسى عن عبداللّه بن ميمون القداح عن الصادق عن أبيه ـ عليهما السلام ـ[5] وقد حكت الصحيحة المذكورة عن الخصال بطريق حسنٍ إلى زرارة بابن هاشم بابدال لفظة «يدين» بالكفّين[6].

١ـ الذكرى، ص٢٠١.

٢ـ جامع المقاصد، ج٢، ص٣٠٠.

٣ـ التذكرة، ج٣، ص٢٠٧.

٤ـ التهذيب، ج٢، ص٢٩٩، الباب ١٥ من كتاب الصلاة، ح١٢٠٤.

٥ـ قرب الاسناد، ص٢٢، ح٧٤.

٦ـ الخصال، ج٢، ص٣٤٩، ح٢٣.

والظاهر، بل المقطوع أنّ الرواية واحدة، وظاهر اختلافهما بعد أصالة عدم الخطأ في حكاية أحدهما يعطي أنّ المراد بالكفين مطلق اليد إلى الأصابع، لاخصوص ما فوق الأشاجع إلى الزند، كما يشهد له شيوع إطلاقهما عليه في أبواب الوضوء والغسل والتيمّم.

وأمّا العكس: بأن يراد من «اليدين» خصوص الكفين، فهو بعيد؛ إذ التعبير عن المقيّد بالمطلق في مقام البيان قبيح، خصوصاً مع عدم شيوع إرادة خصوص الكفّ من اليد.

مضافاً إلى أنّ تصريح بعض أهل اللّغة، كما عن القاموس[1]: بأنّ الكفّ اليد إلى الكرع. ودعوى أنّه ظاهر في العرف فيما فوق الأشاجع غير معلوم، والمعلوم كونه كذلك، عند أهل فارس الذين يستعملون لفظة الكفّ.

مضافاً إلى أنّ لفظ الكفّ لشيوعه في مطلق الزند إلى الكفّ شيوعاً يمنع عن حمله على معناه الحقيقي، لو فرض ثبوته غير قابل لتقييد اليد بما فوق الأشاجع، بل المتيقّن تقييده بما عدى ما فوق الزند.

مع أنّ اللاّزم بعد اختلاف الصدوق، والشيخ في نقل الرواية، هو الرجوع إلى غيرهما من الأخبار المشتملة على ذكر اليد، كرواية قرب الاسناد المتقدّمة، وماورد في علّة قطع السّارق من أصول الأصابع وتفسير: ﴿أنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ﴾ أنّها: «لو قطعت مما دون المرفق لم يبق له يد يسجد عليها»[2].

وبهذه الرواية يعارض مافي صحيحة حماد بنسخة الكافي من قوله ـ عليه السلام ـ: في تفسير: ﴿وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ﴾ من ذكر الكفين[3]، وهذا هو السرّ في تفسير الشارح، وغيره الكفّ في عبائر العلماء بما ذكرنا، وإلاّ فمجرد فتويهم بكفاية مطلق اليد لايوجب تفسير كلام الغير بذلك وتريهم يعبّرون في صدر المسألة بالكفّ، ثم

١ـ القاموس، ج٣، ص١٩٠.

٢ـ الوسائل، ج١٨، ص٤٩٠، الباب ٤ من كتاب الحدود والتعزيرات، ح٥.

٣ـ الكافي، ج٣، ص٣١١، باب «افتتاح الصلاة والحدّ في التكبير...» من كتاب الصلاة، ح٨.

يحكمون بكفاية وضع الأصابع.

نعم، في المحكيّ عن بعض كتب المصنف[١]، التعبير ببطن الراحة وهو ظاهر فيما فوق الأشاجع[٢].

إِلَّا بَلَٰغًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِسَٰلَٰتِهِۦ ۚ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا.

الجن/٢٣.

طرق إثبات كون المعصية كبيرة

ثمّ كون المعصية كبيرة يثبت بأمور:

الأوّل: النصّ المعتبر على أنّها كبيرة، كما ورد في بعض المعاصي، وقد عدّ منها ـ في الحسن كالصحيح المرويّ عن الرضا ـ عليه السلام ـ من نيّف وثلاثين، فإنّه كتب إلى المأمون: **«من محض الإيمان: اجتناب الكبائر، وهي: قتل النفس الّتي حرّم اللّه، والزنا، والسرقة، وشرب الخمر، وعقوق الوالدين، والفرار من الزحف، وأكل مال اليتيم ظلماً، وأكل الميتة والدم ولحم الخنزير، وماأُهلّ لغير اللّه به من غير ضرورة، وأكل الربا بعد البيّنة، والسحت، والميسر وهو القمار والبخس في المكيال والميزان، وقذف المحصنات، واللّواط، وشهادة الزور، واليأس من روح اللّه، والأمن من مكر اللّه، والقنوط من رحمة اللّه، ومعونة الظالمين والركون إليهم، واليمين الغموس، وحبس الحقوق من غير عسرة والكذب، والكبر، والإسراف والتبذير، والخيانة، والاستخفاف بالحجّ، والمحاربة لأولياء اللّه، والاشتغال بالملاهي، والإصرار على الذنوب»**[٣].

الثاني: النصّ المعتبر على أنّها ممّا أوجب اللّه عليها النار ـ سواءاً أوعد في الكتاب، أو أخبر النبيّ ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ أو الإمام ـ عليه السلام ـ بأنّه ممّا يوجب

١ـ المعتبر، ج٢، ص٢٢٠.

٢ـ كتاب الصلاة، ص١٦٣.

٣ـ عيون أخبار الرضا ـ عليه السلام ـ: ج٢، ص١٢٧.

النار ـ لدلالة الصحاح المرويّة في الكافي[1]، وغيرها على أنّها: ما أوجب اللّه عليه النار ولاينافيه مادلّ على أنّها ممّا أوعد اللّه عليه النار[2]، بناءاً على أنّ إيعاد اللّه إنّما هو في كلامه المجيد، فهو مقيّد لإطلاق ما أوجب اللّه.

الثالث: النصّ في الكتاب الكريم على ثبوت العقاب عليه بالخصوص، لامن حيث عموم المعصية، ليشمله قوله تعالى: **﴿وَمَنْ يَعْصِ اللّهَ وَرَسُولَهُ فَإنَّ لَهُ نارَ جَهَنَّم﴾**.

ونحو ذلك ما إذا كشف السنّة عن إيعاد اللّه تعالى، مثل قوله ـ عليه السلام ـ: **«من قال في مؤمن مارأت عيناه أو سمعت أذناه، فهو من الّذين قال اللّه تعالى: ﴿الّذينَ يُحِبُّونَ أنْ تَشِيعَ الْفاحِشَةُ...إلخ﴾**[3]**»**[4].

والدليل على ثبوت الكبيرة بما ذكر في هذا الوجه صحيحة عبدالعظيم بن عبداللّه الحسنيّ ـ المرويّة في الكافي ـ عن أبي جعفر الثاني، عن أبيه، عن جدّه ـ عليه السلام ـ يقول: دخل عمروبن عبيد على أبي عبد اللّه ـ عليه السلام ـ فلمّا سلّم وجلس تلا هذه الآية: **﴿الّذينَ يَجْتَنِبُونَ كَبائِرَ الإثْمِ وَالفَواحِش﴾**[5]، ثمّ أمسك؛ فقال له أبو عبداللّه ـ عليه السلام ـ: **ماأمسكك؟** قال: أُحبّ أن أعرف الكبائر من كتاب اللّه عزّ وجلّ فقال ـ عليه السلام ـ: **نعم ياعمرو، أكبر الكبائر: الإشراك باللّه، يقول اللّه: ﴿مَنْ يُشْرِكْ بِاللّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّة﴾**[6] **، وبعده اليأس من روح اللّه، لأنّ اللّه تعالى يقول: ﴿لايَايْئَسُ مِن رَوْحِ اللّهِ إلاّ الْقَوْمُ الْكافِرون﴾**[7] **ثمّ الأمن من مكر اللّه، لأنّ اللّه عزّ وجلّ يقول: ﴿فَلايَأْمَنُ مَكْرَ اللّهِ إلاّ الْقَوْمُ الْخاسِرُون﴾**[8] **ومنها عقوق الوالدين، لأنّ اللّه تعالى جعل العاقّ جبّاراً شقيّاً في قوله تعالى: ﴿وَبَرّاً بِوالِدَتِي**

١ـ الكافي، ج٢، ص٢٧٦ باب «الكبائر» من كتاب الإيمان والكفر، ح ١.
٢ـ الكافي، ج٢، ص٢٧٦ باب «الكبائر» من كتاب الإيمان والكفر، ح ٢.
٣ـ الوسائل، ج٨، ص٥٩٨، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، ح٦، مع اختلاف يسير.
٤ـ النور/١٩.
٥ـ النجم/٣٢.
٦ـ المائدة/٧٢.
٧ـ يوسف/٨٧.
٨ـ الأعراف/٩٩.

وَلَمْ يَجْعَلْنِي جبّاراً شَقِيّاً﴾[١] وقـتل النفس التي حرّم الله إلاّ بـالحق، لأنّ الله تعـالى يقـول: ﴿فَجَزاؤُهُ جهنّمُ خالِداً فيهـا...﴾[٢] (الآية) وقـذف المحصنة، لأنّ الله تعالى يقـول: ﴿لُعِنُوا فِي الدّنيـا وَالاخِرَةِ وَلَهُمْ عَذابٌ عَظِيمٌ﴾[٣] وأكل مـال اليـتيم، لأنّ اللّه تعالى يقـول: ﴿الّذِينَ يأكُلُونَ أمْوالَ اليَتامى ظُلْماً إنّما يأكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ ناراً وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيراً﴾[٤]، والفـرار من الزحف، لأنّ الله تعالى يقـول: ﴿وَمَنْ يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إلاّ مُتَحَرِّفـاً لِقِتـالٍ أوْ مُتَحَيِّزاً إلى فِئَةٍ فَقَدْ بآءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللهِ وَمَأْوِيهُ جَهَنّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيـرُ﴾[٥]، وأكل الربا، لأنّ الله تعـــالى يقـــول: ﴿الّذِينَ يأكُلُونَ الربوا لاَيَقُومُونَ إلاّ كَمَا يَقُومُ الّذي يَتَخَبّطُهُ الشّيْطانُ مِنَ الْمَسِّ﴾[٦] والسـحـر، لأنّ الله عـزّ وجلّ يقـول: ﴿وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشتَراهُ مـالَهُ فِي الاخِرَةِ مِنْ خَلاقٍ﴾[٧] والزنا لأنّ الله تعـالى يقـول: ﴿وَمَنْ يَفْعَلْ ذلِكَ يَلْقَ أثامـاً يُضـاعَفْ لَهُ الْعَذابُ يَوْمَ الْقِيامَةِ وَيَخْلُدْ فِيـهِ مُهـاناً﴾[٨] واليـمين الغموس الفاجرة، لأنّ الله تعالى يقول: ﴿الّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللّهِ وَأيْمانِهِمْ ثَمَناً قَلِيلاً أُولئِكَ لاخَلاقَ لَهُمْ فِي الاخِرَةِ﴾[٩] والغلول، لأنّ الله عـزّ وجلّ يقـول: ﴿وَمَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِمـا غَلَّ يَوْمَ الْقِيـامَةِ﴾[١٠] ومنع الزكـاة المفروضـة، لأنّ الله عزّ وجلّ يقـول: ﴿فَتُكْوى بِها جِباهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ﴾[١١] وشهـادة الزور وكـتمان الشهادة، لأنّ الله عزّ وجَلّ يقول: ﴿وَمَنْ يَكْتُمْها فَإنّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ﴾[١٢] وشربُ الخمر، لأنّ الله عزّ وجلّ نهى عنه كما نهى عن عبادة الأوثان، وترك الصلاة متعمّداً وشيئاً ممّا فرضه الله، لأنّ رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ قـال: «من ترك الصلاة متعمّداً فقد برئ من ذمّة الله وذمّة رسول الله ـ صلّى الله عليـه وآله وسلّم ـ» ونقض العهد وقطيعة الرحم، لأنّ الله تعالى يقول: ﴿أُولئِكَ لَهُمُ اللّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ الدّارِ﴾[١٣].

١ـ مريم/٣٢.
٢ـ النساء/٩٣.
٣ـ النور/٢٣.
٤ـ النساء/١٠.
٥ـ الأنفال/١٦.
٦ـ البقرة/٢٧٥.
٧ـ البقرة/١٠٢.
٨ـ الفرقان/٦٨ و٦٩.
٩ـ آل عمران/٧٧.
١٠ـ آل عمران/١٦١.
١١ـ التوبة/٣٥.
١٢ـ البقرة/٢٨٣.
١٣ـ الرعد/٢٥.

قال: فخرج عمرو وبه صراح من بكائه، وهو يقول: **هلك من قال برأيه ونازعكم في الفضل والعلم»**[١].

الرابع: دلالة العقل والنقل على أشدّيّة معصيته ممّا ثبت كونها من الكبيرة أو مساواتها، كما في قوله تعالى: **﴿وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ﴾**[٢]؛ وفي الكذب: **«شرّ من الشراب»**[٣]، وكما ورد أنّ: **«الغيبة أشدّ من الزنا»**[٤]، ومثل حبس المحصنة للزنا، فإنّه أشدّ من القذف بحكم العقل، ومثل إعلام الكفّار بما يوجب غلبتهم على المسلمين، فإنّه أشدّ من الفرار من الزحف.

الخامس: أن يرد النصّ بعدم قبول شهادة عليه، كما ورد النهي عن الصلاة خلف العاقّ لوالديه[٥].

ثمّ، لا إشكال في أنّ الإصرار على الصغيرة من الكبائر، ويدلّ عليه ـ قبل الإجماع المحكيّ عن التحرير[٦]، وغيره ـ[٧] النصوص الواردة:

منها: أنّه **«لاصغيرة مع الإصرار ولاكبيرة مع الاستغفار»**[٨]؛ فإنّ النفي في الصغيرة راجع إلى خصوص وصف الصغريّة وإن كان في الكبيرة راجعاً إلى نفي ذاتها حكماً.

ومنها: ماعن البحار عن تحف العقول عن أبي جعفر ـ عليه السلام ـ في حديث: **«أنّ الإصرار على الذنب أمن من مكر اللّه، و﴿لايأمَنُ مكرَ اللّه إلاّ القوم الخاسِرُونَ﴾»**[٩]ـ[١٠] بضميمة

١ـ الكافي، ج٢، ص٢٨٥، باب «الكبائر» من كتاب الإيمان والكفر، ح ٢٤.

٢ـ البقرة/ ٢١٧.

٣ـ الكافي، ج٢، ص٣٣٨، باب «الكذب» من كتاب الإيمان والكفر، ح ٣.

٤ـ الوسائل، ج ٨، ص٥٩٨، الباب ١٥٨ من أبواب أحكام العشرة، ح٩.

٥ـ روى الصدوق ـ رحمه اللّه ـ في هذا المقام مالفظه: «سأل عمربن يزيد أبا عبداللّه ـ عليه السلام ـ عن امام لابأس به في جميع أُموره عارف غير أنّه يسمع أبويه الكلام الغليظ الذي يغيظهما، أقرأ خلفه؟. قال: **لاتقرأ خلفه مالم يكن عاقّاً قاطعاً»** انظر: الفقيه، ج١، ص٣٧٩، ح١١١٣.

٦ـ التحرير، ج٢، ص٢٠٨.

٧ـ كفاية الأحكام، ص٢٧٩.

٨ـ الكافي، ج٢، ص٢٨٨، باب «الإصرار على الذنب» من كتاب الإيمان والكفر، ح ١.

٩ـ نقل في البحار، ج ٧٨، ص ٢٠٩ عن الصادق ـ عليه السلام ـ ماهذا لفظه: **«الإصرار أمن، ولايأمن من مكر الله إلاّ القومُ الخاسرون»**.

١٠ـ الأعراف/٩٩.

ماورد من **أنّ الأمن من مكر الله من الكبائر**[١].

ومنها: مارواه في العيون[٢] بسنده الحسن ـ كالصحيح ـ إلى الفضل بن شاذان، حيث عدّ الكبائر، وعدّ منها: **الإصرار على صغار الذنوب**.

[وفي رواية الأعمش ـ المحكيّة عن الخصال ـ عدّ منها: **الإصرار على صغائر الذنوب**[٣]].

معنى الإصرار على الصغيرة

إنّما الإشكال في معنى «**الإصرار**»، والظاهر بقاؤه على معناه اللّغويّ العرفيّ، أعني الإقامة والمداومة عليه وملازمته؛ ولا إشكال في أنّ العاصي إذا تاب عن معصيته السابقة ثمّ أوقع معصية أُخرى لم يصدق عليه «**الإصرار**» ولو فعل ذلك مراراً؛ وإليه ينظر قوله ـ عليه السلام ـ: «**ماأصرّ من استغفر**»[٤]. وكذا فحوى: «**لا كبيرة مع الاستغفار**»[٥] فيشترط في صدق «**الإصرار**» عدم التوبة عن المعصية السابقة.

ثمّ، إنّه إمّا أن يعزم على غيره مع فعله أولا معه، وإمّا أن لايعزم عليه؛ وعلى الثاني إمّا أن يفعل الغير، وإمّا أن لايفعله وحكم الجميع أنّه إن كان عازماً على العود، فالظاهر صدق «**الإصرار**» عرفاً وإن لم يعد إليها.

ويؤيّده مفهوم قوله: «**ماأصرّ من استغفر**» وقوله ـ عليه السلام ـ في تفسير قوله تعالى: ﴿**وَلَم يُصِرّوا**﴾[٦]: «**الإصرار أن يحدث الذنب فلا يستغفر الله**»[٧].

وقد عدّ ـ عليه السلام ـ في حديث جنود العقل والجهل منها: «**التوبة**»،

١ـ الكافي، ج٢، ص٢٨٠، باب «الكبائر» من كتاب الايمان والكفر، ح١٠.
٢ـ عيون أخبار الرضا ـ عليه السلام ـ، ج٢، ص١٢٧.
٣ـ الخصال، ج٢، ص٦١٠.
٤ـ بحار الأنوار، ج٩٣، ص٢٨١، الباب ١٥ من كتاب الذكر والدعاء، ح٢٣.
٥ـ الكافي، ج٢، ص٢٨٨، باب «الاصرار على الذنب» من كتاب الإيمان والكفر، ح١.
٦ـ آل عمران/١٣٥.
٧ـ الكافي، ج٢، ص٢٨٨، باب «الإصرار على الذنب» من كتاب الإيمان والكفر، ح٢، مع اختلاف يسير.

وجعل ضدّها: «الإصرار»[١]، بناءاً على أنّ ظاهر السياق كونهما ممّا لا ثالث [لهما]؛ فتأمّل.

وفي حسنة ابن أبي عمير، عن أبي الحسن الكاظم ـ عليه السلام ـ: «**قال: لايخلّد الله في النار إلاّ أهل الكفر والجحود والضلال والشرك، ومن اجتنب الكبائر من المؤمنين لم يسأل عن الصغائر، قال الله تعالى: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبائِرَ ماتُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلاً كَرِيماً﴾**[٢] قلت: ياابن رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ فالشفاعة لمن تجب من المؤمنين؟ قال: **حدثني أبي، عن آبائه، عن عليّ ـ عليه السلام ـ قال: قال رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ: إنّما شفاعتي لأهل الكبائر، وأمّا المحسنون فما عليهم من سبيل.**

قال ابن أبي عمير: قلت ياابن رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ فكيف يكون[٣] الشفاعة لأهل الكبائر والله تعالى يقول: **﴿وَلايَشْفَعُونَ إِلاَّ لِمَنِ ارْتَضى﴾**[٤] ومن ارتكب الكبائر فليس بمرتضى؟!

قال: **ياأبا أحمد مامن مؤمن يرتكب ذنباً إلاّ ساءَه ذلك وندم عليه، وقد قال النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ: «كفى بالندم توبة»** وقال ـ عليه السلام ـ: «**من سرّته حسنة وساءته سيّئة**[٥] **فهو مؤمن» فمن لم يندم على ذنب يرتكبه فليس بمؤمن، فلم يجب له الشفاعة وكان ظالماً؛ والله تعالى يقول: ﴿ما لِلظّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلاَ شَفِيعٍ يُطاعُ﴾**[٦].

قلت: فكيف لايكون مؤمناً من لم يندم على ذنب يرتكبه؟ فقال: **ياأبا أحمد ما من أحد يرتكب كبيرة من المعاصي وهو يعلم أنه سيعاقب عليها، إلاّ أنّه ندم على ما ارتكب، ومتى ندم كان تائباً مستحقّاً للشفاعة، ومن لم يندم عليها كان مصرّاً؛ والمصرّ لايغفر له، لأنّه غير مؤمن لعقوبة ما ارتكب، ولو كان مؤمناً بالعقوبة لندم؛ وقد قال النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ: «لا كبيرة مع الاستغفار، ولاصغيرة مع**

١ـ الكافي، ج١، ص٢٢ من كتاب العقل والجهل، ح ١٤.
٢ـ النساء/٣١.
٣ـ في المصدر: تكون.
٤ـ الانبياء/٢٨.
٥ـ في المصدر: من سرته حسنته وساءته سيّئته.
٦ـ غافر/١٨.

الإصرار، وأمّا قوله: «ولايشفعون إلاّ لمن ارتضى» [فإنّهم لايشفعون إلاّ لمن ارتضى] الله دينه، والدين: الإقرار بالحسنات والسيّئات؛ فمن ارتضى دينه ندم على ما ارتكبه من الذنوب لمعرفته بعاقبته في القيامة... الخبر»[1].

ومورده وإن كان في الكبائر، إلاّ أنّ ظاهره أنّه لا فرق بينها وبين غيرها في تحقّق **«الإصرار»** بعدم الندم.

ثمّ، إنّ عدم الندم وإن جامع عدم العزم على المعصية ـ كما لو تردّد فيها، أو لم يـلـتـفت إليها ـ، إلاّ أنّ هذه الصورة خارجة عمّا ذكر سابقاً من قوله: **«من اجتنب الكبائر لم يسأل عن الصغائر»** يعني إذا لم يكفّرها بتوبة أو عمل صالح آخر غير اجتناب الكبائر.

ثمّ، الظاهر أنّه لافرق فيما ذكر بين أن يكون العزم على العود حال ارتكاب المعصية الأُولى، أو بعدها قبل التوبة.

وإن كان عازماً على غيره، فإن كان العزم على الغير من زمان ارتكاب الأُولى، فالظاهر أيضاً صدق **«الإصرار»** وإن كان بعده قبل التوبة، فمقتضى الأخبار المتقدّمة صدقه لكنّ العرف يأباه.

وإن لم يكن عازماً على الغير، فإن لم يحصل العود فلا إشكال؛ وإن حصل العود، فإن لم يبلغ حدّ الإكثار فلا إشكال في العدم؛ وإن حصل الإكثار على وجه يصدق الإصرار عرفاً فلا إشكال أيضاً.

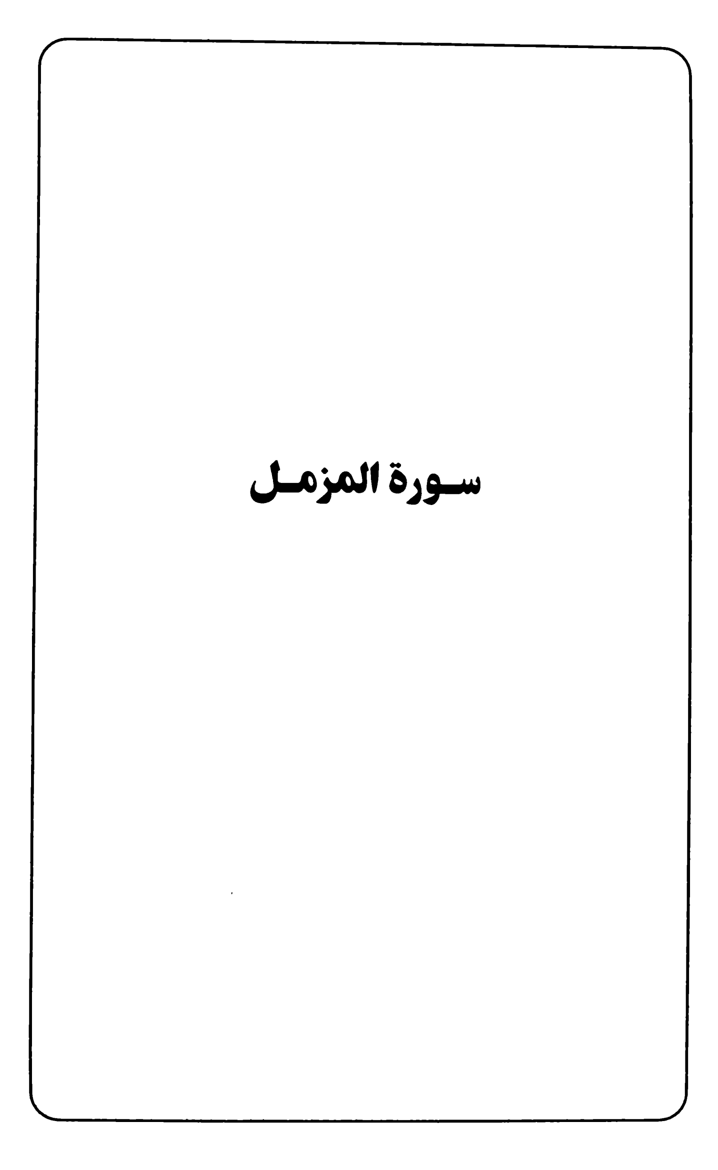
فالحاصل: أنّ الإصرار يصدق بالعزم على العود إلى مطلق المعصية إذا كان العزم مستمرّاً من زمان الفعل السابق. وإذا حدث بعد الفعل اعتبر اتّحاد المعصية. وقد لايصدق إلاّ بالفعل، وهو ما إذا تحقّق الإكثار على وجه يوجب الصدق عرفاً؛ وما يدلّ على عدم العدالة مع عموم قوله: «عن الرجل تقارف الذنوب وهو عارف بهذا الأمر أُصلّي خلفه أم لا؟ قال: **لا**»[2] ونحوه.

١ـ التوحيد، ص٤٠٧ـ٤٠٨، ح٦.

٢ـ الوسائل، ج٥، ص٣٩٣، الباب ١١ من أبواب صلاة الجماعة، ح١٠.

وأمّا العزم المجرّد، فالظاهر عدم تحقّق «الإصرار» بمجرّده و إن أصرّ عليه، لأنّ هذا إصرار على العزم لا على المعصية؛ إلاّ إذا قلنا إنّ العزم على المعصية معصية، وللكلام فيه محلّ آخر[1].

١ـ رسالة في العدالة (المكاسب)، ص٣٣؛ طبعة المؤتمر (رسائل فقهيّة) ص٤٤.



ســورة المزمــل

يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمُزَّمِّلُ

المزمّل/١.

[انظر: بحوث حول القرآن وعلومه، حول الخطابات الواردة في الشريعة.]

وَرَتِّلِ ٱلْقُرْءَانَ تَرْتِيلًا

المزمّل/٤.

مفهوم الترتيل

«و»يستحبّ أيضاً «الترتيل» في القرائة، وهو تبيين الحروف من غير مبالغة، كما عن المعتبر[١]، والمنتهى[٢]، وبيان الحروف وإظهارها ولايمدّ بحيث يشبه الغناء كما عن النهاية[٣] والتذكرة[٤] وغيرهما[٥]، وتبيين الحروف بصفاتها المعتبرة من الهمس والجهر والاستعلاء والإطباق والغنّة كما عن النفليّة[٦]، والترسّل فيها من

١ـ المعتبر، ج٢، ص١٨١.
٢ـ المنتهى، ج١، ص٢٧٨.
٣ـ نهاية الأحكام، ج١، ص٤٧٦.
٤ـ التذكرة، ج٣، ص١٥٧.
٥ـ كالمحقّق الثاني في جامع المقاصد، ج٢، ص٢٧٠.
٦ـ الألفية والنفلية، ص١١٦.

والجهر والاستعلاء والإطباق والغنّة كما عن النفليّة[١]، والترسّل فيها من غير تغنٍّ كما عن الصحاح[٢]، وتحسين تأليفها كما عن القاموس[٣]، والتؤدة فيها بتبيين الحروف، وإشباع الحركات كما عن الزمخشريّ[٤]، ومرجع عبارتي النهاية[٥] والمغرب[٦].

والكلّ متقارب، والجمع بين الجميع مستحبّ، وفي بعض الأخبار تفسير قوله تعالى: ﴿**وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً**﴾: «**بيّنه بياناً، ولاتهذّه هذّ الشعر، ولاتنثره نثر الرمل، ولكن اقرع به القلوب القاسية، ولايكن همّ أحدكم آخر السورة**»[٧] والهذّ: السرعة، والنثر: التفريق.

وعن الصادق ـ عليه السلام ـ: «**هو أن تتمكّث فيه وتحسّن به صوتك**»[٨]؛ وفي مرسلة ابن أبي عمير: «**ينبغي للعبد إذا صلّى أن يرتّل في قراءته، فإذا مرّ بآية فيها ذكر الجنّة والنار سأل اللّه الجنّة وتعوّذ من النار وإذا مرّ بـ﴿ياأيّها الناس﴾ و﴿ياأيّها الّذين آمنوا﴾ فيقول: لبّيك ربّنا**»[٩]؛ وعن عليّ ـ عليه السلام ـ: «**أنّه حفظ الوقوف وبيان الحروف**»[١٠]، وفسّره به في الذكرى، إلاّ أنّه قال: أداء الحروف[١١] «و»هو حسن إلاّ أنّه غير مقصود في عبارة الماتن؛ لأنّه ذكر «الوقوف على مواضعه» بعنوان على حدة، كما في الشرائع[١٢]ـ[١٣].

فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْءَانِ ... فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ

المزمّل/٢٠.

١ـ الألفية والنفلية، ص١١٦.
٢ـ الصحاح، ج٤، ص١٧٠٤، مادة «رتّل».
٣ـ القاموس المحيط، ج٣، ص٣٨١، مادة «رتّل».
٤ـ الكشّاف، ج٤، ص٦٣٧.
٥ـ النهاية، ج٢، ص١٩٤، مادة «رتّل».
٦ـ المغرب، ج١، ص٣٢٠، مادة «رتّل».
٧ـ الوسائل، ج٤، ص٨٥٦، الباب ٢١ من أبواب قراءة القرآن، ح١، مع اختلاف يسير.
٨ـ الوسائل، ج٤، ص٨٥٦، الباب ٢١ من أبواب القرائة، ح٤.
٩ـ الوسائل، ج٤، ص٧٥٣، الباب ١٨ من أبواب القرائة، ح١.
١٠ـ الوافي، ج٩، ص١٧٣٩، باب ترتيل القرآن بالصوت الحسن؛ وبحارالأنوار، ج٨٤، ص١٨٨.
١١ـ الذكرى، ص١٩٢، وفيه: وهو حفظ الوقوف وأداء الحروف.
١٢ـ الشرائع، ج١، ص٨٢.
١٣ـ كتاب الصلاة، ص١٤٠؛ طبعة المؤتمر، ج١، ص٤٢٠.

أحكام القرائة

وإن لم يتمكّن من شيء من الثلاثة «قرأ مايحسنـ»ـه منها، إجماعاً محقّقاً ومستفيضاً، إن كانت آية ولو غير مستقلّة كما يقتضيه إطلاق الإجماعات، وكذا إن كان بعض آية مع صدق القرآن عليه... .

والظاهر، أنّ مرادهم صدق قراءة القرآن عرفاً، وإن كانت الكلمة الواحدة أيضاً قرآناً في اللّغة ـ ولذا يحرم مسّها وقرائتها على الجنب إذا كانت من العزائم ـ إن كان مقداراً يصدق معها أنّه يحسن شيئاً من القرآن؛ لعموم قاعدة الميسور، وعموم ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ﴾. وهما وإن اقتضيا وجوب مطلق الجزء بقصد أنه من الفاتحة، إلاّ أنّ ما سيجيء من وجوب الذكر على الجاهل يشمل عرفاً العالم بمثل ذلك.

نعم، الظاهر عدم اشتراط صدق قرائة القرآن عليه بنفسه من دون مدخليّة، وإلاّ لما وجب على من تعلّم الآيتين الأُوليين من الفاتحة؛ لأنّهما مشتركتان بين القرآن وغيره، مع أنّ شمول الآية لما لا يسمّى قرآناً مشكل، وقاعدة الميسور توجب القرائة [بقدر] اللّفظ الميسور.

فإن كان مالايحسنه هي السورة أو بعضها، لم يجب التعويض عنها؛ اقتصاراً في مخالفة الأصل على مورد اليقين، ولما تقدّم من أنّ السورة تسقط مع الضرورة، وهذا منها، أو أولى.

وإن كان بعض آيات الفاتحة، ففي الاقتصار عليه... أو وجوب التعويض عنه... قولان: من أصالة البرائة، ومن الاحتياط في العبادة، وأنّ كلّ ما دلّ على البدليّة عند تعذّر مجموع الفاتحة مشعر باعتبارها عن كلّ جزء من الفائت.

مضافاً إلى وجوب قرائة ما تيسّر، الدالّ على وجوب الإبدال للعالم بغير الفاتحة... .

ومن هنا يعلم أنّ وجوب قرآن غير الفاتحة ليس من باب بدليّة للفاتحة، بل من جهة وجوب ماهيّة القرائة وسقوط خصوصيّة الفاتحة لا إلى [بدل] كما اعترف به

الفريد البهبهاني[١]، حيث إنّهم يذكرون في الواجبات القرائة... جواز... والإغماض [عمّا] ورد من أنّ القراءة سنّة[٢]؛ يعني أنّ وجوبها غير مستفاد من الكتاب، فهو إنّما يدلّ على وجوب قرائة ما تعلّمه من غير الفاتحة، ونقول به إن كان سورة؛ بناءاً على وجوب السورة، وإن كان أزيد فلا يتعيّن الإتيان بالأزيد.

ولو قلنا بوجوب التعويض، فحينئذ، وجوب السورة مسلّم اتّفاقاً منّا، ووجوب الأزيد منفيّ باتّفاق الخصم؛ إذ على القول بالتعويض لا يتعيّن في التعويض قراءة الأزيد، بل يمكن تكرار السورة، أو بعضها للتعويض.

اللّهمّ إلاّ أن يلتزم بعدم جواز تكرار السورة للعوض ولنفسها، فيثبت حينئذ وجوب الزائد بالآية في هذه الصورة، ويتمّ في غيرها بعدم الفصل، وعليه فيقوى القول بالوجوب سيّما بعد ضمّ الوجه الأخير إليه.

نعم، ربّما يوهنه عدم التعرّض في المنويّ لوجوب التسمية، فالقول بالتعويض أقوى وأحوط.

وفي الوجوه الثلاثة نظر؛ لأنّ الظاهر من أدلّة بدليّة غير القرآن أنّه بدل عن القرآن، لا عن خصوص الفاتحة... .

وعليه، فهل يتعيّن تكرار ما تعلّم من الفاتحة بقدرها... أو يتعيّن الإبدال من غيرها مع القدرة، كما عن الروض أنّه المشهور[٣]، وهو خطأ؛ لعموم: ﴿فَاقْرَأُوا مَاتَيَسَّرَ﴾ و «إنْ كانَ مَعَكَ قُرآن فَاقرأ به»[٤]؛ بناءاً على ظهوره في عدم تكرار ما معه، ولأنّ الشيء الواحد لايكون أصلاً وبدلاً...وإن جهل الجميع قرأ من غيرها... وفي غيرها أنّه المشهور؛ لعموم: ﴿فَاقْرَأُوا مَاتَيَسَّرَ﴾[٥]؛ وماذكر في علل الفضل[٦]، والنبويّ المتقدّم: «إن كان معك

١ـ لم نقف على كتابه.

٢ـ الوسائل، ج٤، ص٧٦٦، الباب ٢٧ من أبواب القرائة في الصلاة، ح١.

٣ـ روض الجنان، ص٢٦٢.

٤ـ سنن البيهقي، ج٢، ص٣٨٠.

٥ـ الحدائق، ج٨، ص١١١.

٦ـ الوسائل، ج٤، ص٧٣٣، الباب الأوّل من أبواب القرائة، ح٣.

قرآن فاقرأ به»، وصريح الجماعة ـ كالنبويّ وظاهر الآية ورواية العلل ـ: عدم الاجتزاء حينئذٍ بالذكر....

وهل المراد قدرها في الآيات... لمراعاتها في قوله: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعاً مِنَ الْمَثَانِي﴾[1]...، أو قدرها في الحروف...؛ لأنّها المساواة الحقيقيّة، أو في كليهما؟ بمعنى أن لاينقص حروف الآيات السبع عن حروف الفاتحة... وجوه، خيرها أوسطها[2].

«فإن ضاق الوقت» عن التعلّم... «قرأ مايحسنـ»ـه منها... وهل يقتصر على مايحسن... أو وجوب التعويض عنه... قولان: من أصالة البرائة واقتضاء الأمر بالقدر المستطاع إجزاءه، كالأمر في النبويّ: «إن كان معك قرآن فاقرأ به»، ومن الاحتياط في العبادة، وأنّ كلّ ما دلّ على البدليّة عند تعذّر جميع الفاتحة دلّ على اعتبارها عن كلّ جزء منها، ولعموم: ﴿فَاقْرَأُوا مَاتَيَسَّرَ﴾....

وهذه الأدلّة لاتخلو عن النظر، إلاّ أنّ القول بالتعويض لايخلو عن قوّة. وعليه، فهل يتعيّن تكرار مايعلم من الفاتحة... أو يتعيّن الإبدال من غيرها المغاير لها صورة لا بمجرّد القصد، كما في بسامل السور والآيات المكرّرة في القرآن مع القدرة، كما عليه جماعة؛ لعموم: ﴿فَاقْرَأُوا مَاتَيَسَّرَ﴾؛... وهذا هو الأقوى. وأقربيّة بعض الفاتحة إلى بعضها الفائت، ممنوعة جدّاً.

ولو عجز عن غيرمايعلم، فهل يجب التكرار... أو يجب الإبدال بالذكر... الأقوى الثاني، ويحتمل قويّاً سقوط الإبدال حينئذٍ...، لعدم الدليل على التكرار، مضافاً إلى الإجزاء المستفادّ من قوله: ﴿فَاقْرَأُوا مَاتَيَسَّرَ﴾....

وإن جهل الجميع ولم يعلم شيئاً من الفاتحة قرأ من غيرها بلا خلاف ظاهر، إلاّ ما يوهمه ظاهر عبارة الشرائع[3]، وظاهر المحكيّ عن الشيخ في المبسوط[4]، من التخيير

١ـ الحجر/٨٧.

٢ـ كتاب الصلاة، طبعة المؤتمر، ج١، ص٥٦٩.

٣ـ الشرائع، ج١، ص٨١.

٤ـ المبسوط، ج١، ص١٠٧.

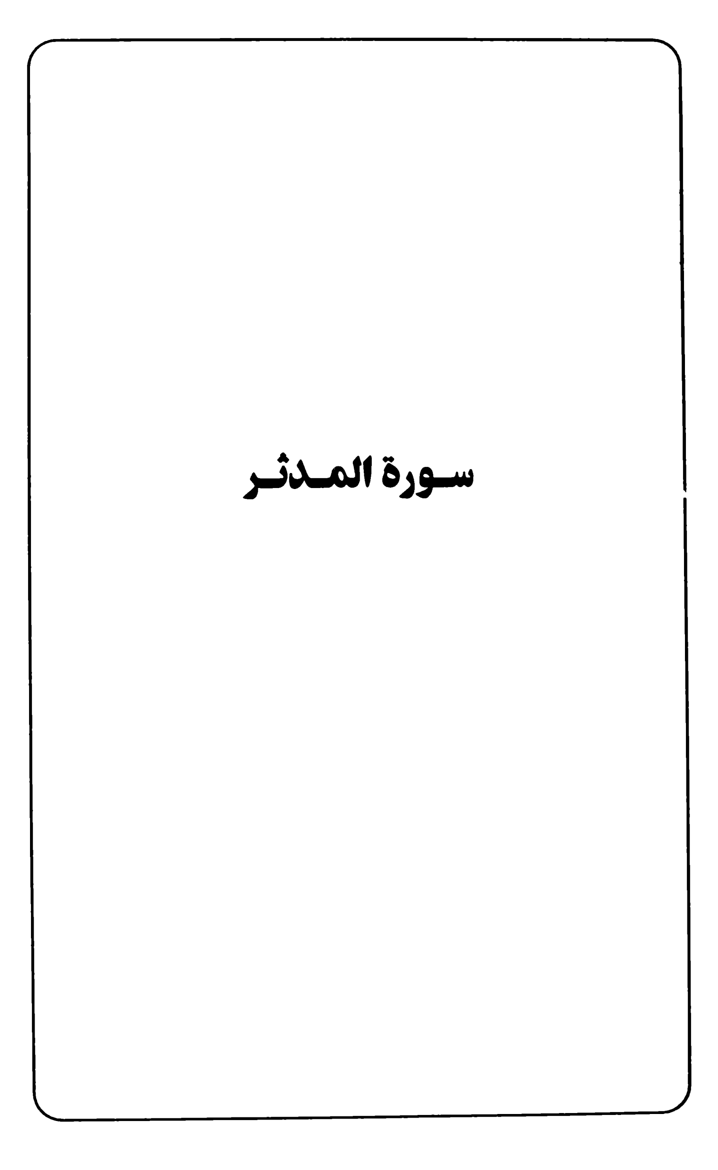
بين قرائة غيرها والذكر. قيل[١]: ولم نر لهما موافقاً، ويدلّ [عليه] صحيحة ابن سنان والنبويّين المتقدّمين، مضافاً إلى المستفاد من قوله: ﴿فَاقْرَأُوا مَا تَيَسَّرَ﴾ من الوجوب العينيّ.

وعلى المختار، فإن علم سورة كاملة قرأ منها ما يساوي الحمد. ثمّ، أعادها أو غيرها؛ لعموم ﴿فَاقْرَأُوا مَا تَيَسَّرَ﴾[٢].

[انظر: سورة محمّد، آية ٣٣، في جواز العدول من سورة إلى غيرها.]

١ـ الجواهر، ج٩، ص٣٠٦.

٢ـ كتاب الصلاة، ص١٠٨.



سورة المدثر

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمُدَّثِّرُ﴾

المدّثر/١.

[انظر: بحوث حول القرآن وعلومه، حول الخطابات الواردة في الشريعة.]

﴿وَٱلرُّجۡزَ فَٱهۡجُرۡ﴾

المدّثر/٥.

حكم حيازة النجاسة للانتفاع

وأمّا ما ذكره من تنزيل مادلّ على المنع عن الانتفاع بالنجس على ما يؤذن بعدم الاكتراث بالدين، وعدم المبالات لا من استعمله ليغسله، فهو تنزيل بعيد.

نعم، يمكن أن ينزل على الانتفاع به على وجه الانتفاع.بالطاهر، بأن يستعمله على وجه يوجب تلويث بدنه وثيابه وساير آلات الانتفاع ـ كالصبغ بالدم وإن بنى على غسل الجميع عند الحاجة إلى ما يشترط فيه الطهارة، وفي بعض الروايات إشارة إلى ذلك.

ففي الكافي بسنده عن الوشّاء، «قال: قلت لأبي الحسن ـ عليه السلام ـ: ـ جعلت فداك ـ إنّ أهل الجبل تثقل عندهم أليات الغنم فيقطعونها، فقال: **حرام؛ هي ميتة** فقلت: جعلت فداك فيستصبح بها؟ فقال: **أما علمت أنّه يصيب اليد**

جعلت فداك فيستصبح بها؟ فقال: **أما علمت أنّه يصيب اليد والثوب وهو حرام**»[١] بحملها على حرمة الاستعمال على وجه يوجب تلويث البدن والثياب.

وأمّا حمل «**الحرام**» على النجس ـ كما في كلام بعض[٢] ـ فلا شاهد عليه، والرواية في نجس العين، فلا ينتقض بجواز الاستصباح بالدهن المتنجّس، لاحتمال كون مزاولة نجس العين مبغوضة للشارع، كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿**وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ**﴾[٣].

أحكام الخلوة

ويمكن الاستدلال عليه بعموم مثل قوله تعالى: ﴿**وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ**﴾، وقوله تعالى في الخمر وشبهه: ﴿**فَاجْتَنِبُوهُ**﴾[٤]؛ ونحو ذلك حيث دلّت هذه على وجوب هجر النجاسات، واجتنابها في الصلاة ونحوها، وأقلّ مراتب الهجر والاجتناب إزالة عينها؛ وفي مثل هذه تجري قاعدة «الميسور لايسقط بالمعسور»[٥].

الشبهة المحصورة

الرابع: أنّ الثابت في كلّ من المشتبهين لأجل العلم الإجماليّ بوجود الحرام الواقعيّ فيهما هو وجوب الاجتناب؛ لأنّه اللازم من باب المقدّمة من التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعيّ. أمّا سائر الآثار الشرعيّة المترتّبة على ذلك الحرام، فلا تترتّب عليهما؛ لعدم جريان باب المقدّمة فيها، فيرجع فيها إلى الأُصول الجارية في كلّ من المشتبهين بالخصوص، فارتكاب أحد المشتبهين لايوجب حدّ الخمر على

١ـ الكافي، ج٦، ص٢٥٥، باب «مايقطع من أليات الضأن...» من كتاب الأطعمة، ح٣، مع اختلاف يسير؛ الوسائل، ج١٦، ص٣٦٤، الباب ٣٢ من أبواب الأطعمة المحرّمة، ح١.

٢ـ الجواهر، ج٥، ص٣١٥.

٣ـ المكاسب المحرّمة، ص١٤؛ طبعة المؤتمر، ج١، ص١٠٤.

٤ـ المائدة/٩٠.

٥ـ كتاب الطهارة، ص٧٠؛ طبعة المؤتمر، ج١، ص٤٣٧.

المرتكب، بل يجري أصالة عدم موجب الحدّ ووجوبه.

وهل يحكم بتنجّس ملاقيه وجهان، بل قولان: مبنيّان على أنّ تنجّس الملاقي، إنّما جاء من وجوب الاجتناب عن ذلك النجس، بناءاً على أنّ الاجتناب عن النجس يراد به ما يعمّ الاجتناب عن ملاقيه ولو بوسائط؛ ولذا استدلّ السيّد أبوالمكارم في الغنية[1] على تنجّس الماء القليل بملاقاة النجاسة بما دلّ على وجوب هجر النجاسات في قوله تعالى: ﴿وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ﴾؛ ويدلّ عليه أيضاً ما في بعض الأخبار من استدلاله -عليه السلام- على حرمة الطعام الّذي مات فيه فارة بـ: «أنّ الله سبحانه حرّم الميتة»[2]؛ فإذا حكم الشارع بوجوب هجر كلّ واحد من المشتبهين فقد حكم بوجوب هجر كلّ ما لاقاه.

وهذا معنى ما استدلّ به العلاّمة، -قدّس سرّه- في المنتهى[3] على ذلك: بأنّ الشارع أعطاهما حكم النجس، وإلاّ فلم يقل أحد انّ كلاً من المشتبهين بحكم النجس في جميع آثاره، وأنّ الاجتناب عن النجس لايراد به إلاّ الاجتناب عن العين، وتنجّس الملاقي للنجس حكم وضعيّ سببيّ يترتّب على العنوان الواقعيّ من النجاسات؛ نظير وجوب الحدّ للخمر، فإذا شكّ في ثبوته للملاقي جرى فيه أصل الطهارة، وأصل الإباحة.

والأقوى هو الثاني. أمّا أوّلاً: فلما ذكر، وحاصله منع ما في الغنية[4]: من دلالة وجوب هجر النجس على وجوب الاجتناب عن ملاقي الرجز، إذا لم يكن عليه أثر من ذلك الرجز، فتنجيسه حينئذ، ليس إلاّ لمجرّد تعبّد خاصّ، فإذا حكم الشارع بوجوب هجر المشتبه في الشبهة المحصورة، فلا يدلّ على وجوب هجر ما يلاقيه.

١- الغنية (الجوامع الفقهيّة)، ص٤٨٩.

٢- تهذيب الأحكام، ج١، ص١١٩؛ الوسائل، ج١، ص١٤٩، الباب ٥ من أبواب الماء المضاف، ح٢.

٣- المنتهى، ج١، ص٣٠.

٤- الغنية (الجوامع الفقهيّة)، ص٤٨٩.

نعم، قد يدلّ بواسطة بعض الأمارات الخارجيّة، كما استفيد نجاسة البلل المشتبه الخارج قبل الاستبراء من أمر الشارع بالطهارة عقيبه من جهة استظهار أنّ الشارع جعل هذا المورد من موارد تقديم الظاهر على الأصل، فحكم بكون الخارج بولاً، لا أنّه أوجب خصوص الوضوء بخروجه.

وبه يندفع تعجّب صاحب الحدائق[١] ـ رحمه اللّه ـ من حكمهم بعدم النجاسة فيما نحن فيه وحكمهم بها في البلل، مع كون كلّ منهما مشتبهاً حكم عليه ببعض أحكام النجاسة.

وأمّا الرواية، فهي رواية عمربن شمر، عن جابر الجعفيّ، عن أبي جعفر ـ عليه السلام ـ: «إنّه أتاه رجل فقال له: وقعت فارة في خابية فيها سمن أوزيت، فما ترى في أكله؟ فقال أبوجعفر ـ عليه السلام ـ: **لاتأكله**، فقال الرجل: الفارة أهون عليّ من أن أترك طعامي لأجلها، فقال أبوجعفر ـ عليه السلام ـ: **إنّك لم تستخفّ بالفارة وإنّما استخففت بدينك، إنّ اللّه حرّم الميتة من كلّ شيء**»[٢].

وجه الدلالة أنّه ـ عليه السلام ـ جعل ترك الاجتناب عن الطعام استخفافاً بتحريم الميتة، ولولا استلزامه لتحريم ملاقيه لم يكن أكل الطعام استخفافاً بتحريم الميتة، فوجب الاجتناب عن شيء يستلزم وجوب الاجتناب عن ملاقيه.

لكنّ الرواية ضعيفة سنداً،مع أنّ الظاهر من الحرمة فيها النجاسة؛ لأنّ مجرّد التحريم لا يدلّ على النجاسة فضلاً عن تنجّس الملاقي، وارتكاب التخصيص في الرواية بإخراج ماعدا النجاسات من المحرّمات، كما ترى، فالملازمة بين نجاسة الشيء وتنجّس ملاقيه، لاحرمة الشيء وحرمة ملاقيه[٣].

[انظر: سورة المائدة، آية ٣، في حكم اقتناء الأعيان النجسة؛ وآية ٩٠، في حكم الانتفاع من الدهن المتنجّس؛ وفي حكم بيع المتنجّسات.]

١ـ الحدائق، ج١، ص١٤٨ـ ٥١٤.
٢ـ تهذيب الأحكام، ج١، ص١١٩؛ الوسائل، ج١، ص١٤٩، الباب ٥ من أبواب الماء المضاف، ح٢.
٣ـ فرائد الأصول، ص٤٢٢؛ الطبعة الحجريّة، ص٢٥٢.

إِنَّهُۥ فَكَّرَ وَقَدَّرَ فَقُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ

المدثّر/١٨ ـ ١٩.

[انظر: سورة النمل، آية ٤٧، في مفهوم «الطيرة، والحسد، والوسوسة في التفكّر».]

مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ

المدثّر/٤٢.

[انظر: بحوث حول القرآن وعلومه، حول القرائة.]



سورة القيامة

سورة المرسلات

سورة المطففين

سورة الأعلى

سورة القيامة

﴿بَلِ ٱلْإِنسَٰنُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ بَصِيرَةٌ﴾

القيامة/١٤.

الاستقبال لذوي الأعذار

[وتصلي على الراحلة، قيل: وإلى غير القبلة] «ولايجوز ذلك» المذكور «في الفريضة إلاّ مع التعذّر كالمطاردة» راكباً وماشياً والمرض المانع من النزول أو من التوجّه إلى القبلة ولو بمعين، أو للخوف وغير ذلك من الأعذار، فيجوز الصلاة حينئذٍ على الراحلة وعلى غير القبلة مع وجوب مراعاة مالايتعذّر من الأُمور المعتبرة في الصلاة شرطاً أو شطراً بقدر الإمكان؛ لعموم أدلّتها، والميسور لايسقط بالمعسور، كما هو الأصل المجمع عليه في [illegible] الصلاة نصّاً وفتوىً.

ففي رواية ابن عذافر، عن أبي عبدالله ـ عليه السلام ـ: «في رجل يكون في وقت الفريضة لا تمكّنه الأرض من القيام عليها ولا السجود عليها من كثرة الثلج والماء والمطر، أيجوز أن يصلّي الفريضة في المحمل؟ قال: **نعم، هو بمنزلة السفينة، إن أمكنه قائماً وإلاّ قاعداً، وكلّ ماكان من ذلك فالله أولى بالعذر، يقول الله ـ عزّ وجلّ ـ: ﴿بَلِ الإِنْسَانُ عَلى**

نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ﴾[1].

والظاهر، أنّ عموم المنزلة بالنسبة إلى كيفيّة الصلاة في السفينة من وجوب مراعاة الواجبات من القيام وغيره مهما أمكن، لا بالنسبة إلى حكمها حتّى يتوهّم من الرواية جواز الفريضة في المحمل، كما تجوز في السفينة[2].

[انظر: سورة طه، آية ٧، في حكم نقض اليقين بالشكّ.]

سورة المرسلات

أَلَمْ نَخْلُقكُّم

المرسلات/٢٠.

[انظر: بحوث حول القرآن وعلومه، حول القراءة.]

سورة المطفّفين

خِتَٰمُهُۥ مِسْكٌ ۚ وَفِى ذَٰلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ ٱلْمُتَنَٰفِسُونَ

المطفّفين/٢٦.

[انظر: سورة العنكبوت، آية ٤٥، في كيفيّة نية الوضوء.]

١ـ الوسائل، ج٣، ص٢٣٧، الباب ١٤ من أبواب القبلة، ح٢.

٢ـ كتاب الصلاة، طبعة المؤتمر، ج١، ص٤٤٩.

سـورة الأعلى

﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن تَزَكَّىٰ﴾

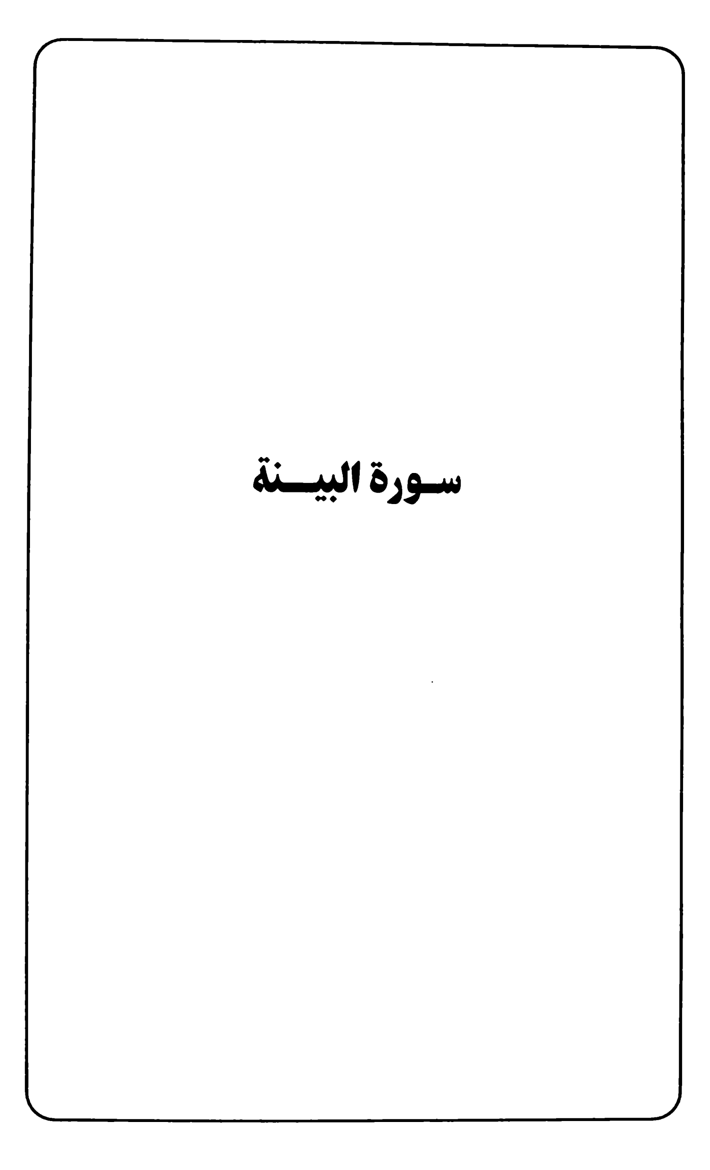
الأعلى/١٤.

حكم زكاة الفطرة

وكيف كان فوجوبها كاد يعدّ من الضروريّات، بل هو منها، وقد دلّ عليه الثلاثة.

[أمّا الكتاب فقوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى﴾.][1].

١- كتاب الزكاة (كتاب الطهارة)، ص٥١٧؛ طبعة المؤتمر، ص٣٩٨.



سـورة البيــنة

﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤۡتُواْ ٱلزَّكَوٰةَۚ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلۡقَيِّمَةِ﴾

البينة/٥.

واجبات الوضوء

أمّا «فروضه»، والمراد بها مطلق الواجبات أو المستفاد وجوبها من الكتاب، ـ ولو عموماً كآية الإخلاص ـ وهي «خمسة»، ولم يعدّ منها المباشرة والترتيب والموالاة؛ لأنّها قيود مأخوذة في تلك الأفعال ليس لها وجود مستقلّ ممتاز عنها وليست معتبرة في المركّب من حيث هو؛ ولذا لم يذكروا هذه الأُمور في واجبات الصلاة؛ أو لأنّها شروط وهو بصدد الأجزاء، لكنّه ينتقض بالنيّة؛ فإنّها عند المصنّف ـ قدّس سرّه ـ أشبه بالشرط، بل شرط[1]، أو لأنّ وجوب ماعداها غير مستفاد من الكتاب، وينتقض بالمباشرة، فالوجه هو الأوّل.

ومنه يظهر: أنّ تخميسها أولى من الزيادة بإدخال الترتيب والموالات، كما في النافع والقواعد[2]، أو زيادة المباشرة، كما في الذكرى، حيث قال: «إنّ واجباته

١ـ صرّح به في المعتبر، ج١، ص١٣٨.

٢ـ المختصر النافع، ج١، ص٦؛ القواعد، ج١، ص٢٠٣.

المستفادة من نصّ الكتاب ثمانية»[١]، وتكلّف في استفادة الترتيب من الكتاب بما لايخفى على من راجعه، وحكي عن الشيخ الاستدلال على الموالاة بإفادة الأمر للفور وارتضاه في الجملة في آخر كلامه.

وكيف كان، فالأوجه ما فعله المصنّف ـ قدّس سرّه ـ والأمر سهل.

«الأوّل» من الفروض: «النيّة وهي» واجبة في الوضوء إجماعاً محقّقاً ومستفيضاً، والمحكيّ عن الإسكافيّ من الاستحباب[٢] محمول على الصورة المخطرة، أو شاذّ مطروح، وقد اشتهر الاستدلال على ذلك قبل الإجماع بقوله تعالى: **﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾**، وقوله ـ صلّى اللّه عليه وآله ـ: **«إنّما الأعمال بالنيّات وإنّما لكلّ امرئ مانوى»**[٣]، وقوله ـ عليه السلام ـ **«لاعمل إلاّ بنيّة»**[٤].

والآية ظاهرة في التوحيد ونفي الشرك من وجوه:

منها: لزوم تخصيص العموم بأكثر من الباقي.

ومنها: عطف إقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة على العبادة الخالصة عن الشرك، وهو التوحيد، فالحصر إضافيّ بالنسبة إلى العبادة الغير الخالصة عن الشرك، وبما ذكرنا فسّره جماعة:

فعن مجمع البيان: **﴿مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾**، أي لايخلطون بعبادته عبادة من سواه[٥].

وعن البيضاويّ: أي لايشركون به[٦].

وعن النيشابوريّ: تفسيره بالتوحيد[٧] وجزم بذلك شيخنا البهائيّ في الأربعين[٨].

١ـ الذكرى، ص٧٩.

٢ـ الذكرى، ص٨٠؛ وحكاه في المدارك، ج١، ص١٨٤.

٣ـ الوسائل، ج١، ص٣٤، الباب ٥ من أبواب مقدّمة العبادات، ح١٠.

٤ـ الوسائل، ج١، ص٣٤، الباب ٥ من أبواب مقدّمة العبادات، ح٩.

٥ـ مجمع البيان، ج٥، ص٥٢٣.

٦ـ أنوار التنزيل، ج٢، ص٥٧٠.

٧ـ حكي عنه شيخنا البهائيّ «ره» في الأربعين، ص٢٣٠.

٨ـ الأربعين، ص٢٣٠.

وكيف كان، فلا إشكال في أنّ الآية لاتدلّ على انحصار المأمور به في العبادة ليستفاد منه أنّ الأصل في كلّ واجب أن يكون عبادة، كما زعمه بعض[١]؛ لينفع فيما نحن فيه.

وإنّما يمكن أن يدّعى دلالتها على أنّ العبادة لم يؤمر بها إلاّ على جهة الإخلاص؛ ولهذا استدلّ الفاضلان في ظاهر المعتبر[٢] وصريح المنتهى[٣] بها على وجوب الإخلاص في الواجب المفروغ كونها عبادة، لكنّه أيضاً مبنيّ على كون المراد بـ«الدين» الطاعة، أو الأعم منها ومن العبادة؛ ليدلّ على وجوب إخلاص عبادة اللّه عن عبادة الأوثان، وطاعته تعالى عن الرياء، ونحوه، لكنّ الظاهر بقرينة عطف الصلاة والزكاة، إرادة الإخلاص في العبادة وهو التوحيد.

فقد حكى اللّه سبحانه في الآية الشريفة من تكاليف أهل الكتاب، أهمّ أُصول الدين وفروعه، ومن تأمّل نظاير الآية ممّا ذكر فيه العبادة على وجه الإخلاص، مثل قوله تعالى: ﴿قُلِ اللّهَ أَعْبُدُ مُخْلِصاً لَهُ دِينِي﴾[٤]، وقوله تعالى: ﴿فَاعْبُدِ اللّهَ مُخْلِصاً لَهُ الدِّينَ ۝ أَلاَ لِلّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَانَعْبُدُهُمْ إِلاَّ لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللّهِ﴾[٥]؛ إلى غير ذلك من الآيات، ظهر له ما استظهرناه من إرادة التوحيد في مقابل الشرك[٦].

حكم النيّة في إزالة النجاسة

و.... لايعتبر النيّة... في إزالة النجاسات؛ لأنّ المقصود منها زوال النجاسة، وقد علم من الشرع حصوله بمجرّد إصابة المتطهّر للنجس ولو من دون قصد، ولاشعور

١ـ لم نعثر عليه بعينه، نعم نسبه في المطارح، ص٦١، الى القيل.
٢ـ المعتبر، ج١، ص١٣٩.
٣ـ المنتهى، ج١، ص٥٤.
٤ـ الزّمر/١٤.
٥ـ الزّمر/٢ـ٣.
٦ـ كتاب الطهارة، ص٧٩.

من أحد، مثل قوله: «كلّ شيء يراه المطر فقط طهر»[١]...؛ هذا كلّه، مضافاً إلى إطلاقات الأمر بالغسل عن النجاسات؛ فإنّ ظاهر الأمر سقوط التكليف بإتيان المأمور به بأيّ وجه كان... .

نعم، ربّما ادّعى: أنّ الأصل الثانويّ المستفاد من أدلّة اعتبار النيّة في جميع الأعمال ـ مثل قوله تعالى: ﴿وَمَاأُمِرُوا إلاّ لِيَعْبُدُوا اللّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّين﴾، وقوله ـ صلّى الله عليه وآله: «إنّما الأعمال بالنيّات»[٢]، وقوله ـ عليه السلام ـ: «لاعمل إلاّ بنيّة»[٣] ـ تقتضي كون كلّ عمل متوقّفاً على النيّة، إلاّ ماخرج، وقد أوضحنا في الأُصول[٤]، وأشرنا هنا في أوّل مسألة النيّة إلى عدم تماميّة هذا الأصل، فراجع[٥].

الواجب التعبّديّ والتوصّليّ

هداية: بعد ماعرفت من أنّ ظواهر الأوامر قاضية بالتوصّليّة، فهل هناك مايقضي بخلافه من الأدلّة الخارجة عن مقتضى الأمر قيل: نعم. والتحقيق: أنّه لادليل على ذلك. ويمكن الاحتجاج للأوّل بوجوه:

الأوّل: قوله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إلاّ لِيَعْبُدُوا اللّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّين﴾؛ ونسبه بعض الأجلّة إلى العلاّمة، والموجود من كلامه في المنتهى[٦] مايخالف ذلك، حيث إنّ المطلوب في المقام هو إثبات الأصل في الأوامر، وما دام به العلاّمة، فيه إثبات اشتراط العبادة بنيّة القربة قبالاً لأبي حنيفة، حيث زعم عدم اشتراط الوضوء بالقربة والظانّة تبع في ذلك المحقّق في المعتبر[٧]، حيث أفاد في بحث الوضوء: ويشترط استحضار نيّة القربة

١ـ الكافي، ج٣، ص١٣، باب «اختلاط ماء المطر بالبول» من كتاب الطهارة، ح٣.
٢ـ الوسائل، ج١، ص٣٤، الباب٥ من أبواب مقدّمة العبادات، ح٧.
٣ـ الوسائل، ج١، ص٣٣، الباب ٥ من أبواب مقدمة العبادات، ح١.
٤ـ مطارح الأنظار، ص٦١.
٥ـ كتاب الطهارة، ص٩٤.
٦ـ المنتهى، ج١، ص٢٦٦.
٧ـ المعتبر، ج١، ص١٣٩.

لقوله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلاَّ لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾؛ ولايتحقّق الإخلاص، إلاّ مع قصد القربة.

وكيف كان، فالاستدلال بالآية على وجه ينطبق على المدّعى في المقام بأحد وجهين:

إحداهما: أنّه تبارك وتعالى حصر المأمور به لأهل الكتاب في العبادة، ولايتحقّق العبادة، إلاّ بقصد الإمتثال، فيجب عليهم الامتثال، وينسحب هذا الحكم في شريعتنا أيضاً، لما قرّر من جواز استصحاب الأحكام الثابتة في الشرايع الماضية، وإن أبيت عن ذلك، فيدلّ عليه قوله: ﴿وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ﴾، أي: المستقرّة الثابتة الّتي لا ينالها النسخ.

وثانيهما: أنّهم قد أُمروا بالإخلاص في الدين، وهو عبارة عن مجموع الأعمال والعقائد الشرعيّة، والإخلاص بها لايتمّ إلاّ عند قصد الامتثال، ويتمّ في حقّنا بالوجهين.

والجواب: أمّا عن الوجه الأوّل: فبأنّه إن أُريد من الحصر المأمور به في العبادة، أنّ التعبّد بالأوامر الواردة في الإنجيل، والتوراة، ينحصر غاياتها بالتعبّد على أن يكون كلمة «اللاّم» للغاية ـ، كما يظهر من استدلال بعض أصحابنا[1] بالآية في قبال الأشعريّ القائل بالجزاف في أفعاله تعالى، ـ فهو فاسد جدّاً؛ لأنّ المنساق من الآية أنّها ليست للغاية، بل من المعلوم بواسطة ملاحظة نظائره في الآيات القرآنية، أنّها لام الإرادة والأمر الداخلة على المراد والمأمور به، كما في قوله: ﴿أُمِرْنَا لِنُسْلِمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾[2] و﴿أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ﴾[3]، و﴿أُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ﴾[4] و﴿يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ﴾[5]؛ فمدخول اللاّم هذه يكون مفعولاً به على ما صرّح به

١ـ التبيان، ج١٠، ص٣٩٠.

٢ـ الانعام/٧١.

٣ـ الانعام/١٤.

٤ـ الشورى/١٥.

٥ـ الأحزاب/٣٣.

بعضهم، حتّى أنّ المصرّح به في كلام ابن هشام[1]، على ما حكي أنّ القائل بعدم التقوية في مثل هذه إنّما زعم ذلك؛ لعدم قصور الفعل، وعدم الحاجة إلى التقوية، فالمفعول به عنده مقدّر، لكنّه لايخالف المذكور، بل يكون من جنسه، فالتقدير في آية التطهير: «يريد اللّه الإذهاب ليذهب»؛ وكيف كان، فلا ينبغي التأمّل في أنّ «اللاّم» هذه ليست للغاية، لما عرفت.

مضافاً إلى عدم استقامة العطف في قوله تعالى: ﴿وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَوٰةَ﴾؛ فإنّهما معطوفان على قوله: ﴿ليعبدوا﴾؛ وقضيّة ذلك تكرار العامل، كما يؤذن به حذف النون منهما أيضاً، مع أنّهما ليسا غايتين، بل هما مأمور بهما، وذلك ظاهر، ومع التنزّل، فلا دلالة في الآية على المطلوب؛ لاحتمال أن يكون الأوامر المتعلّقة بهم لطفاً في التعبّد، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ﴾[2]، فتكون العبادة والتذلّل من الغايات المترتّبة على الأوامر، سواء كانت تعبّديّة أو توصّليّة.

وإن أُريد من حصر المأمور به في العبادة أنّ العبادة هي المأمور بها فقطّ على وجه لا يكون غيرها مأمور به، كأن يكون اللاّم للصلة والتقوية، كما هو الظاهر.

ففيه: أنّ المراد بالعبادة على وجه الإخلاص ليس إلاّ التوحيد، كما فسّرت بذلك في لسان بعض أهل التفسير، فعن الطبرسيّ أنّه قال بعد قوله: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلاَّ لِيَعْبُدُوا اللَّهَ﴾ إلخ: أي لم يأمرهم اللّه تعالى، إلاّ لأن يعبدوا اللّه وحده لايشركون بعبادته، فهو ممّا لايختلف فيه ملّة ولايقع فيه التبدّل. قلت: ولعلّه يشير بذلك إلى تفسير قوله: ﴿وَذَٰلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ﴾.

وعنه أيضاً بعد قوله: ﴿مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾: لايخلطون بعبادته عبادة ما سواه[3].

١ـ المغني اللبيب، ج١، ص٢٢١.

٢ـ العنكبوت/ ٤٥.

٣ـ مجمع البيان، ج١٠، ص٧٩٤.

وعن الصافي بعد ذكر الآية: أي لايشركون به[١]. ويساعد ذلك ورودها في مقابلة المشركين، ويعاضده نظايرها من الآيات القرآنيّة، كقوله تعالى: ﴿فَاعْبُدِ اللّهَ مخلصاً لَهُ الدِّين﴾[٢]، وقوله تعالى: ﴿أَلاَ لِلّهِ الدِّينُ الخَالِصُ﴾[٣]؛ وقوله عزّ من قائل: ﴿قُلِ اللّهَ أَعْبُدُ مُخْلِصاً لَهُ دِينِي فَاعْبُدُوا مَاشِئْتُم﴾[٤]؛ فإنّ ملاحظة مساقها يكفي عن الاستدلال في إرادة التوحيد منها.

وكيف كان، فالآية مفادها نفي الشرك، فهي مشتملة على أُمّ المسائل الإلهيّة، والأحكام الشرعيّة الفرعيّة، وهي الصلاة والزكاة على حسب مايقتضيه المقام، كما أنّه جمع بين التوحيد وحقوق الوالدين في قوله تعالى: ﴿وَقَضى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً﴾[٥].

وبالجملة: فالمنصف، لامجال له من تسليم ذلك؛ إذ العبادة ليست على ما اصطلح عليها الفقهاء بحسب اللّغة؛ فإنّ المراد بها لغة هو التذلّل والإنقياد؛ ويعبّر عنه بالفارسيّة: «بپرستش وبندگى كردن وستودن وستايش كردن»؛ ونحو ذلك ممّا لامدخل لها بالأفعال الّتي اصطلح عليها الفقهاء، ولعلّ ذلك ظاهر لاينبغي الإطالة فيه.

وأمّا الجواب عن الوجه الثاني: فبأنّ «الدين» له احتمالات وإطلاقات: فتارة يكون المراد به ما عرفت من معنى العبادة، كما يظهر من الآيات السابقة. وأُخرى يكون المراد به الطاعة، كما قيل في قوله تعالى: ﴿وَلاَيَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ﴾[٦] أي: لايطيعون طاعة الحقّ. ومرّة يكون المراد به الجزاء، كما في قوله: ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّين﴾[٧]. وتارة يكون

١ـ الصافي، ج٥، ص٣٥٤.
٢ـ الزمر/٢.
٣ـ الزمر/٣.
٤ـ الزمر/١٤ ـ ١٥.
٥ـ الاسراء/٢٣.
٦ـ التوبة/٢٩.
٧ـ فاتحة الكتاب/٥.

المراد به الإسلام، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللهِ الإِسْلَامُ﴾[١]. وقيل: إنّه وضع إلهيّ لأولي الألباب يتناول الأصول والفروع لاإشكال في أنّ المراد به في الآية ليس هو الجزاء؛ لعدم تعقّله فيها على ماهو ظاهر، والكلّ محتمل.

وعلى التقادير: لايتمّ التقريب؛ إذ الاستدلال موقوف على أن يكون المراد بـ﴿الدين﴾ خصوص الأعمال الفرعيّة المأمور بها في الشريعة، ولا دليل على أنّ المراد به في المقام هو خصوص ذلك، مع كونه معنى مجازيّاً غير ظاهر من مساق الاستعمال.

لايقال: يتمّ التقريب على تقدير إرادة المعنى الأعمّ من الأعمال الفرعيّة والعقايد الأصليّة، كما هو أحد الوجوه المحتملة في ما سبق؛ لأنّا نقول: وذلك يتمّ على تقدير أن يكون المراد بالإخلاص هو قصد التقرّب، وهو غير معقول في العقايد.

فإن قلت: لعلّ المراد بـ﴿الدين﴾ هو الأعمال الّتي يجزي بها تسمية للسبب باسم المسبّب.

قلت: بعد كونه مجازاً لايصار إليه، إلاّ بعد دلالة لا يجديك شيئاً؛ إذ يكون محصّل مفاد الآية على ذلك التقدير: وماأُمروا إلاّ بالعبادة والانقياد، وحالكونهم قاصدين للتقرّب بالأعمال الّتي يجزي بها، فيكون قصد القربة معتبراً في ما يترتّب عليه الجزاء، وظاهر أنّ استحقاق الثواب مشروط بالامتثال، كما نبّهنا على ذلك فيما تقدّم، والكلام في اشتراط سقوط التكليف بالقصد، وأين أحدهما من الآخر لجواز سقوط التكليف مع عدم ترتّب الثواب والجزاء.

والإنصاف، أنّ الظاهر من ﴿الدين﴾ هو العبادة الّتي يرادف الانقياد، والإخلاص فيه عبارة عن عدم اختلاطه بالانقياد لغير وجهه الكريم، فيكون المراد به أنّهم مأمورون بالانقياد والتذلّل، حالكونهم مخلصين له التعبّد والانقياد من غير اختلاطه بانقياد غيره، كما ينظر إلى ذلك التفاسير المنقولة، والآيات المشابهة لها في المساق

١ـ آل عمران/١٩.

على ماعرفت. ولو نزلنا وأغمضنا عن ذلك كلّه، فيجب حمل الآية على الاستحباب؛ إذ على تقدير إرادة وجوب نيّة القربة يلزم تخصيص مستبشع لايمكن التزامه؛ إذ الأغلب في الأوامر الواردة في شريعتنا أنّها واجبات توصّليّة، ولعلّ ذلك ممّا لايقبل الإنكار[1].

حكم إجراء الاستصحاب في أحكام الشريعة السابقة

ثمّ، إنّ جماعة رتّبوا على إبقاء الشرع السابق في مورد الشكّ تبعاً لتمهيد القواعد ثمرات:

منها: إثبات وجوب نيّة الإخلاص في العبادة، بقوله تعالى، حكاية عن تكليف أهل الكتاب: **﴿وَمَاأُمِرُوا إِلاَّ لِيَعْبُدُواْ اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُواْ الصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُواْ الزَّكَوٰةَ وَذَٰلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ﴾**:

ويرد عليه: ـ بعد الإغماض عن عدم دلالة الآية على وجوب الإخلاص بمعنى القربة في كلّ واجب، وإنّما تدلّ على وجوب عبادة اللّه خالصة عن الشرك، وبعبارة أُخرى: وجوب التوحيد، كما أوضحنا ذلك في باب النيّة من الفقه ـ أنّ الآية إنّما تدلّ على اعتبار الإخلاص في واجباتهم، فإن وجبت علينا وجب فيها الإخلاص، لا على وجوب الاخلاص عليهم في كلّ واجب، وفرق بين وجوب كلّ شيء عليهم لغاية الإخلاص، وبين وجوب قصد الإخلاص عليهم في كلّ واجب.

وظاهر الآية هو الأوّل، ومقتضاه أنّ تشريع الواجبات لأجل تحقّق العبادة على وجه الإخلاص، ومرجع ذلك إلى كونها لطفاً، ولا ينافي ذلك كون بعضها؛ بل كلّها توصّليّاً لا يعتبر في سقوطه قصد القربة.

ومقتضى الثاني: كون الإخلاص واجباً شرطيّاً في كلّ واجب، وهو المطلوب، فتأمّل.

١ـ مطارح النظار، ص٦١.

هذا كلّه، مع أنّه يكفي في ثبوت الحكم في شرعنا قوله تعالى: ﴿وَذلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ﴾؛ بناءاً على تفسيرها بالثابتة الّتي لا تنسخ.

ومنها: قوله تعالى، حكاية عن مؤذّن يوسف ـ عليه السلام ـ: ﴿وَلِمَنْ جآءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ﴾[1]، فدلّ على جواز الجهالة في مال الجعالة وعلى جواز ضمان ما لم يجب.

وفيه: أنّ حمل البعير لعلّه كان معلوم المقدار عندهم، مع احتمال كونه مجرّد وعد، لاجعالة، مع أنّه لايثبت الشرع بمجرّد فعل المؤذّن؛ لأنّه غير حجّة، ولم يثبت إذن يوسف ـعلى نبيّنا وآله عليه السلام ـ في ذلك ولا تقريره.

ومنه يظهر عدم ثبوت شرعيّة الضمان المذكور؛ خصوصاً مع كون كلّ من الجعالة والضمان صوريّاً قصد بهما تلبيس الأمر على إخوة يوسف، ولابأس بذكر معاملة فاسدة يحصل به الغرض مع احتمال إرادة أنّ الحمل في ماله وأنّه ملتزم به، فإنّ الزعيم هو الكفيل والضمان، وهما لغة مطلق الالتزام، ولم يثبت كونهما في ذلك الزمان حقيقة في الالتزام عن الغير، فيكون الفقرة الثانية تأكيداً لظاهر الأُولى ودفعاً لتوهّم كونه من الملك فيصعب تحصيله.

ومنها: قوله تعالى حكاية عن أحوال يحيى ـعلى نبيّنا وآله وعليه السلام ـ: ﴿وَسَيِّداً وَحَصُوراً وَنَبِيّاً مِّنَ الصَّالِحِينَ﴾[2]؛ فإنّ ظاهره يدلّ على مدح يحيى ـعليه السلام ـ بكونه حصوراً، أي ممتنعاً من مباشرة النسوان، فيمكن أن يرجّح في شريعتنا التعفّف على التزويج.

وفيه: أنّ الآية لاتدلّ إلاّ على حسن هذه الصفة لمافيه من المصالح والتخلّص عمّا يترتّب عليه، ولادليل فيه على رجحان هذه الصفة على صفة أُخرى، أعني المباشرة لبعض المصالح الأُخرويّة، فإنّ مدح زيد بكونه صائم النهار متهجّداً، لايدلّ على رجحان هاتين الصفتين على الإفطار في النهار ونرك التهجّد في اللّيل للاشتغال بما

١ـ يوسف/٧٢.
٢ـ آل عمران/٣٩.

هو أهمّ منهما.

ومنها: قوله تعالى: **﴿وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثاً فَاضْرِبْ بِهِ﴾** الآية[١]؛ إنّما دلّ على جواز برّ اليمين على ضرب المستحقّ مائة بالضرب بالضغث.

وفيه: ما لا يخفى.

ومنها: قوله تعالى: **﴿أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ﴾** إلى آخر الآية[٢]؛ استدلّ بها في حكم من قلع عين ذي العين الواحدة.

ومنها: قوله تعالى حكاية عن شعيب: **﴿إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنْكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِيَ حِجَجٍ، فَإِنْ أَتْمَمْتَ عَشْراً فَمِنْ عِنْدِكَ﴾**[٣].

وفيه: أنّ حكم المسألة قد علم من العمومات والخصوصات الواردة فيها، فلا ثمرة في الاستصحاب. نعم، في بعض تلك الأخبار إشعار بجواز العمل بالحكم الثابت في الشرع السابق لولا المنع عنه، فراجع وتأمّل[٤].

١ـ ص/٤٤.

٢ـ المائدة/٤٥.

٣ـ القصص/٢٧.

٤ـ فرائد الأُصول، ص٦٥٧؛ الطبعة الحجريّة، ص٣٨٢.

سورة العصر

سورة الهمزة

سورة الكوثر

سورة المسد

سورة العصر

إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ

العصر/٢.

[انظر: سورة المائدة، آية ٣٨، في الاستدلال على عموم اليقين والشكّ.]

سورة الهمزة

وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ

الهمزة/١.

حكم هجاء المؤمن

السابعة والعشرون: هجاء المؤمن حرام بالأدلّة الأربعة؛ لأنّه همز ولمز وأكل اللّحم وتعيير وإذاعة سرّ، وكلّ ذلك كبيرة موبقة، فيدلّ عليه فحوى جميع ما تقدّم في الغيبة، بل البهتان أيضاً؛ بناءاً على تفسير الهجاء بخلاف المدح، كما عن

الصحاح[1]، فيعمّ مافيه من المعايب وماليس فيه[2].

[انظر: سورة الحجرات، آية ١٢، في حزمة الغيبة.]

سورة الكوثر

فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ

الكوثر/٢.

المراد من القيام

واعلم: أنّ الركن من القيام هو الانتصاب ـ المتحقّق بنصب فقار الظهر، أعني عظامه المنتظمة في النخاع، ـ ومنه الاستقامة ضدّ الإعوجاج، فيخلّ به الانحناء ولو يسيراً إذا سلب عنه اسم الاستقامة، وكذا الميل إلى اليمين واليسار، ولايضرّه إطراق الرأس، بل عن التقي[3]: استحباب إرسال الذقن إلى الصدر، لكن في مرسلة حريز[4]، تفسير النحر بإقامة الصلب والنحر، وعليه العمل استحباباً[5].

تكبيرة الإحرام

«ويستحبّ رفع اليدين بها» وبباقي التكبيرات سيّما للإمام، بغير خلاف بين

١ـ الصحاح، ج٦، ص٢٥٣٣.

٢ـ المكاسب المحرّمة، ص٦١.

٣ـ الكافي في الفقه، ص١٤٢.

٤ـ الوسائل، ج٤، ص٦٩٤، الباب ٢ من أبواب القيام، ح٣.

٥ـ كتاب الصلاة، ص٦٣؛ طبعة المؤتمر، ج١: ص٢٢٠.

العلماء كما في المعتبر [١] والمنتهى [٢]، بل علماء الإسلام كما عن جامع المقاصد [٣]، وعن الصدوق أنّه من دين الإماميّة [٤]؛ لأنّ رفع اليدين ضرب من الابتهال والتبتّل والتضرّع فأحبّ اللّه أن يكون العبد في وقت ذكره مبتهلاً متضرّعاً متبتّلاً؛ ولأنّ في رفع اليدين إحضاراً للنيّة وإقبال القلب على ما قصد، كما عن علل الفضل عن الرضا ـ عليه السلام ـ [٥]؛ ولأنّ زينة الصلاة رفع الأيدي عند كلّ تكبيرة، كما في الخبر المحكيّ عن مجمع البيان [٦] في تفسير قوله تعالى: ﴿وَانْحَرْ﴾. . .

وفي رواية الأصبغ بن نباتة عن أميرالمؤمنين ـ عليه السلام ـ في تفسير قوله تعالى: ﴿وَانْحَرْ﴾ ـ «معناه: إرفع يديك إلى النحر» [٧]، ولكن في رواية عمربن يزيد وعبداللّه بن سنان تفسيره برفعهما حذاء الوجه [٨]، ونحوهما في التفسير: رواية جميل بزيادة استقبال القبلة باليدين [٩]، وعن الشيخ أنّ بالرفع إلى المنكبين رواية عن أهل البيت ـ عليهم السلام ـ [١٠]، ويستفاد من مجموع هذه الأخبار ـ بعد ملاحظة مطلقات الرفع ـ: التخيير بين الكلّ واستحباب أصل الرفع؛ بناءاً على عدم حمل المطلق على المقيّد في السنن والآداب، أو بناءاً على التسامح بمجرّد احتمال دلالة المطلقات على استحباب المسمّى، وكون أخذ القيود مستحبّاً في مستحبّ [١١].

١ـ المعتبر، ج٢، ص١٥٦.

٢ـ المنتهى، ج١، ص٢٦٩.

٣ـ جامع المقاصد، ج٢، ص ٢٤٠، وفيه: «بين أهل الإسلام».

٤ـ أمالي الصدوق، ص٥١١.

٥ـ علل الشرائع، ص٢٦٤، الباب ١٨٢، ح٩؛ والوسائل، ج٤، ص٧٢٧، الباب ٩ من أبواب تكبيرة الإحرام، ح١١.

٦ـ مجمع البيان، ج٥، ص ٥٥٠، الوسائل، ج٤، ص٧٢٨، الباب ٩ من أبواب تكبيرة الإحرام، ح١٤.

٧ـ الوسائل، ج٤، ص٧٢٨، الباب ٩ من أبواب تكبيرة الإحرام، ح١٥. وهي مرسلة ولكن ليست عن الأصبغ، وإنّما ورد بمضمونها عن الأصبغ في الحديث ١٣.

٨ـ الوسائل، ج٤، ص٧٢٨، الباب ٩ من أبواب تكبيرة الإحرام، ح١٦ وذيله.

٩ـ الوسائل، ج٤، ص٧٢٨، الباب ٩ من أبواب تكبيرة الإحرام، ح١٧.

١٠ـ لم نقف عليه في كتب الشيخ ـ قدّس سرّه ـ، وحكاه صاحب الجواهر في الجواهر، ج٩، ص٢٣٣ نعم، هذا هو قول المحقق ـ قدّس سره ـ في المعتبر، ج٢، ص٢٠٠.

١١ـ كتاب الصلاة، ص٩٦، طبعة المؤتمر، ج١، ص٢٩٨.

سورة المسد

وَٱمْرَأَتُهُۥ حَمَّالَةَ ٱلْحَطَبِ

المسد/٤.

[انظر: سورة التحريم، آية ١١، في الإجزاء.]

* * *

تمّ ـ بعون الله ولطفه ـ الفراغ من كتابة «أحسن البيان في تفسير آيات من القرآن» المستخرج من آثار أُستاذ الفقهاء والمجتهدين الشيخ الأعظم مرتضى الأنصاريّ ـ رحمه اللّه ـ، في الخامس عشر من جمادى الأُولى (١٤١٥ق.) الموافق للتاسع والعشرين من مهر سنة (١٣٧٣هـ. ش)، في أيّام وفات الصدّيقة الكبرى فاطمة الزهراء ـ سلام اللّه عليها وعليهم أجمعين ـ والحمد للّه الّذي وفّقني على ذلك.

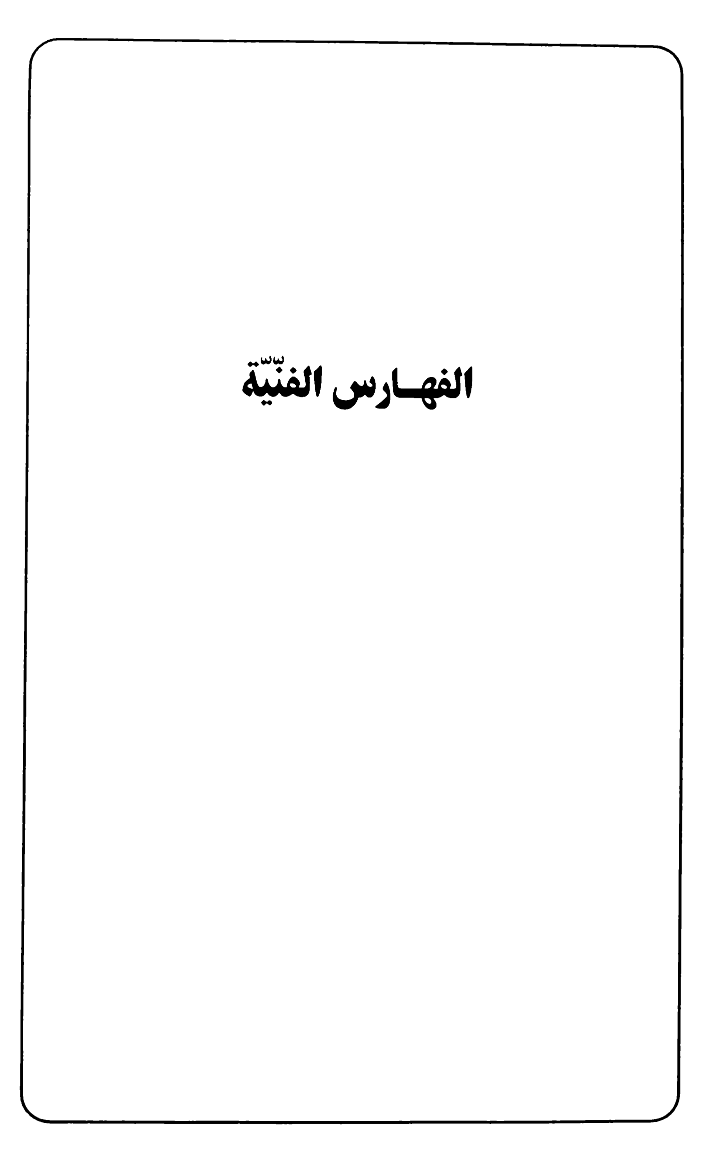
اللّهمّ، إنّي نشرتُ عهدك وكتابك، فاجعل نظري فيه عبادة واجعلني ممّن اتّعظ ببيان مواعظك فيه واجتنب معاصيك. اللّهمّ، ارحمني بالقرآن، واجعله لي إماماً ونوراً وهدى ورحمة.

اللّهمّ، ذكّرني منه ما نسيت، وعلّمني منه ما جهلت، وارزقني تلاوته آناء اللّيل وأطراف النهار، واجعله حجّة لي يارب العالمين.

اللّهمّ، انفعني وارفعني بالقرآن العظيم، واهدني بالآيات والذكر الحكيم، وتقبّل منّي إنّك أنت السميع العليم، واغفر لي إنّك أنت الغفور الكريم، وسلام على المرسلين والحمد للّه ربّ العالمين.

حوزة قم المقدّسة

صاحب عليّ المحبّيّ



الفهــارس الفنّيّة

دليل الفهــارس

١ ـ فهرس الايات المفسرة

سورة آل عمران

سورة النساء

سورة المائدة

سورة الأنعام

سورة التوبة

سورة يونس

سورة هود

سورة يوسف

الآية	رقمها	الصفحة
إِنَّهُ لاَيَايْئَسُ مِن رَّوْحِ اللَّهِ...	٨٧	٥٧٥

سورة الرعد

الآية	رقمها	الصفحة
إِنَّمَآ أَنتَ مُنذِرٌ...	٧	٥٧٥
وَيَخَافُونَ سُوءَ الْحِسَابِ.	٢١	٥٧٦
وَيَقْطَعُونَ مَآأَمَرَ اللَّهُ بِهِ...	٢٥	٥٧٦

سورة النحل

الآية	رقمها	الصفحة
وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلاَّ رِجَالاً نُوحِي إِلَيْهِمْ...	٤٣	٥٧٩
أَفَأَمِنَ الَّذِينَ مَكَرُواْ السَّيِّئَاتِ أَن يَخْسِفَ اللَّهُ...	٤٥	٥٨٨
وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَمِ لَعِبْرَةً...	٦٦	٥٨٨
وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ ثُمَّ يَتَوَفَّيكُمْ...	٧٠	٥٩١
ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً عَبْداً مَّمْلُوكاً لاَّيَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ...	٧٥	٥٩٣
وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً رَّجُلَيْنِ أَحَدُهُمَآ أَبْكَمُ...	٧٦	٥٩٥
إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَنِ...	٩٠	٥٩٧
فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْءَانَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ...	٩٨	٥٩٧
إِنَّمَا يَفْتَرِى الْكَذِبَ الَّذِينَ لاَيُؤْمِنُونَ بِآيَتِ اللَّهِ...	١٠٥	٥٩٧
مَن كَفَرَ بِاللَّهِ مِن بَعْدِ إِيمَنِهِ...	١٠٦	٥٩٩

سورة الاسراء

الآية	رقمها	الصفحة
مَّنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ...	١٥	٦٠٣
وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ...	٢٣	٦١٢
وَلاَتَقْرَبُواْ مَالَ الْيَتِيمِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ...	٣٤	٦١٢

سورة الكهف

سورة مريم

سورة طه

سورة الأنبياء

سورة الحجّ

سورة المؤمنون

٢ـ فهرس الآيات

التي وردت في مصنّفات الشيخ من باب المثال وغيره وليست فيها نكتة تفسيريّة

٣ـ فهرس أحاديث النبي(ص) والأئمة(ع)

- م -

- هـ -

أحاديث الامام علي(ع)

- الف -

- خ -

- ر -

- ك -

- ل -

- م -

أحاديث الامام علي بن الحسين(ع)

- ل -

أحاديث الامام الباقر(ع)

- الف -

- ب -

- د -

- ش -

- غ -

- ق -

- ك -

- ل -

- م -

- ن -

- و -

أحاديث الامام الصادق(ع)

احاديث الامام الباقر والصادق(ع)

أحاديث الإمام الكاظم(ع)

- ألف -

أحاديث الامام الرضا(ع)

أحاديث الامام الجواد(ع)

أحاديث الامام الهادي(ع)

أحاديث الامام العسكري(ع)

أحاديث الامام الحجة(عج)

٤ـ فهرس الروايات الموصوفة

- ح -

- خ -

ـ ذ ـ

ـ ش ـ

ـ ص ـ

ـ ع ـ

ـ غ ـ

ـ ف ـ

ـ ن ـ

٥ـ فهرس الروايات الغير المصرّح بقائلها

مقطع من الحديث	الصفحة

- ب -

- ت -

- ث -

- ج -

- ح -

- خ -

- د -

- ذ -

- ر -

- س -

- ش -

- ص -

- ط -

- ع -

- غ -

- ف -

ـ ق ـ

ـ ك ـ

- ل -

- م -

- ن -

- و -

- هـ -

- ي -

٦- فهرس الأعلام

- الف -

- ب -

- ت -

- ث -

- ج -

- ح -

ـ ض ـ

ـ ط ـ

ـ ع ـ

ـ ف ـ

ـ ق ـ

- ن -

- و -

- هـ -

- ي -

٧ ـ فهرس أسماء الانبياء والائمة المعصومين(ع)

٨ـ فهرس العناوين

العنوان	الصفحة

- ب -

ـ ت ـ

- ث -

- ج -

- ح -

- ز -

- س -

- ش -

- ص -

- ض -

- ط -

- ع -

- غ -

- ف -

- ق -

- ك -

- ل -

-م-

- و -

- هـ -

٩ـ فهرس مصادر التحقيق

١ـ القرآن الكريم

٢ـ نهج البلاغة

اسم الكتاب	المؤلف	الناشر
	ـ الف ـ	
١ـ آفتاب فقاهت	محمود افتخار زاده	نشر روح
٢ـ الاحتجاج	علي بن منصور احمدبن علي إبن ابي طالب الطبرسي	منشورات النعمان ـ النجف سنة ١٣٨٦هـ
٣ـ الاحكام في أصول الأحكام	علي بن محمد الآمدي	دار الكتاب العربي ـ بيروت الطبعة الثانية
٥ـ الحاشيةعلىاستصحاب القوانين	الشيخ مرتضى الأنصاري	طبعة المؤتمر
٥ـ إحياء العلوم	محمد بن محمد الغزالي	بيروت
٦ـ الإختصاص	محمدبن محمدبن النعمان العُكبري البغدادي الملقب بالشيخ المفيد	طبعة المؤتمر

الكتاب	المؤلف	الناشر
٧ـ الاربعين	بهاء الدين محمدبن الحسين بن عبدالصمد الحارثي العاملي المعروف بالبهائي	مطبعة الصابري
٨ـ ارشاد الاذهان	العلاّمة الحلي: ابي منصور الحسن إبن يوسف بن المطهر الاسدي	مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين، الطبعة الاولى
٩ـ الارشادات الجليّة	محمد محمد محمد سالم محيسن	مكتبة الكليات الازهرية بالازهر مصر
١٠ـ الاستبصار	ابي جعفر محمدبن الحسن الطوسي	دار الكتب الاسلامية، تهران سنة ١٣٩٠
١١ـ اقبال الاعمال	رضي الدين ابي القاسم علي بن موسى بن جعفر بن طاووس	دار الكتب الاسلامية ـ الطبعة الثانية
١١ـ إكمال الدين و تمام النعمة	ابي جعفر محمدبن علي بن الحسين إبن بابويه القمي	مؤسسة النشر الاسلامي
١٢ـ الالفية والنفلية	زين الدين بن علي العاملي	مكتب الاعلام الاسلامى ـ قم
١٣ـ الامالي	ابي عبدالله محمدبن محمدبن النعمان العكبري البغدادي (الشيخ المفيد)	مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين الطبعة الثانية
١٤ـ الامالي (للشيخ الصدوق)	ابي جعفر محمدبن علي بن الحسين إبن بابويه القمي	مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي مصر ـ الطبعة الثانية
١٥ـ الانتصار	الشريف المرتضى	منشورات الشريف الرضي ـ قم، ودار الاضواء ـ بيروت
١٦ـ أنوار التنزيل	ناصر الدين ابي الخير عبدالله بن عمر البيضاوي	شركة البابي الحلبي ـ مصر

١٧ـ الايضاح	الفضل بن شاذان الازدي النيسابوري	منشورات جامعة طهران.

ـ ب ـ

١٨ـ بحار الانوار	العلاّمة محمدباقر المجلسي	المكتبة الاسلامية ـ طهران.
١٩ـ بحر الفوائد	الميرزا محمد حسن الاشتياني	مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي قم ١٩٠٣هـ
٢٠ـ البرهان في تفسير القرآن	العلامة السيد هاشم الحسيني البحراني	دار الكتب العلمية ـ قم
٢١ـ بغية الوعاة	جلال الدين عبدالرحمن السيوطي	مطبعة عيسى البابي الحلبي ـ مصر
٢٢ـ البيان في تفسير القرآن	الشهيد الاول: زين الدين بن علي	محقق الكتاب: الشيخ محمد الحسون الطبعة الاولى

ـ ت ـ

٢٣ـ تاريخ بغداد	ابي بكر احمد بن علي الخطيب البغدادي	دار الكتب العلمية ـ بيروت
٢٤ـ تجريد الاعتقاد	ابي جعفر محمدبن محمدبن الحسن إبن نصيرالدين الطوسي	مكتب الاعلام الاسلامي ـ الطبعة الاولى
٢٥ـ تحرير الاحكام	العلاّمة الحلّي: الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر	مؤسسة آل البيت
٢٦ـ تحف العقول	ابي محمد الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة البحراني	مؤسسة النشر الاسلامي، لجماعة المدرسين، الطبعة الثانية

٢٧ـ تذكرة الفقهاء	العلامة جمال الدين الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الحلي	مؤسسة آل البيت ـ الطبعة الاولى
٢٨ـ تفسير الصّافي	للفيض الكاشاني	مؤسسة الاعلمي، بيروت، الطبعة الاولى
٢٩ـ تفسير العيّاشي	للمحدث محمدبن مسعود بن عيّاش السلمي المعروف بالعياشي	المكتبة العلمية الاسلامية، تهران
٣٠ـ تفسير القمي	علي بن ابراهيم القمي	منشورات مكتبة الهدى ـ النجف
٣١ـ التفسير الكبير	الفخر الرازي	دار احياء التراث العربي ـ بيروت، الطبعة الثالثة
٣٢ـ تفسير الكشّاف	الامام جار الله محمود بن عمر الزمخشري	نشر البلاغة، قم، الطبعة الاولى
٣٣ـ تفسير نور الثقلين	العلامة الشيخ عبد علي بن جمعة العروسي الحويزي	مؤسسة اسماعيليان، الطبعة الرابعة.
٣٤ـ تمهيد القواعد	الشهيد الثاني: محمدبن مكي الجبعي العاملي	مكتبة بصيرتي
٣٥ـ التنقيح	الشيخ عبدالله المامقاني	مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي
٣٦ـ التوحيد	ابي جعفر محمدبن علي بن الحسين إبن بابويه القمي	مكتبة الصدوق تهران ـ ١٣٨٧هـ
٣٧ـ تهذيب الاحكام	ابي جعفر محمدبن الحسن الطوسي	دار الكتب الاسلامية تهران ـ ١٣٩٠ ومؤسسة اسماعيليان ـ الطبعة الثانية

ـ ث ـ

الكتاب	المؤلف	الناشر
٣٨ـ ثواب الاعمال	ابي جعفر محمدبن علي بن الحسين إبن بابويه القمّي	كتبي نجفي و مكتبة الصدوق ـ قم

ـ ج ـ

الكتاب	المؤلف	الناشر
٣٩ـ جامع احاديث الشيعة	اشراف آية الله البروجردي	المشرف ـ مطبعة مهر ـ قم
٤٠ـ جامع الشواهد	ملا محمد باقر الشريف	مخطوط
٤١ـ الجامع الصحيح (سنن الترمذي)	ابي عيسى محمدبن عيسى بن سورة	دار احياء التراث العربي ـ بيروت
٤٢ـ الجامع للشرائع	يحيى بن سعيد الحلّي	مؤسسة سيد الشهداء
٤٣ـ جامع المقاصد	المحقق الثاني: الشيخ علي بن الحسين الكركي	مؤسسة آل البيت، الطبعة الاولى
٤٤ـ جمهرة اللغة	ابي بكر محمدبن الحسن بن دريد	دار العلم للملايين ـ بيروت
٤٥ـ الجوامع الفقهيّة	لجمع من الفقهاء	منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي
٤٦ـ جواهر الكلام	الشيخ محمد حسن النجفي	دار الكتب الاسلامية ـ تهران، ١٣٦٥ش
٤٧ـ حاشية الارشاد	علي بن الحسين الكركي	مخطوط
٤٨ـ الحدائق الناضرة	الشيخ يوسف البحراني	مؤسسة النشر الاسلامي، الطبعة الجديدة و مكتبة الكتب المتنوعة

- خ -

٤٩ـ **خدمات متقابل اسلام و ايران** — الشهيد آية اللّه مرتضى مطهري — انتشارات صدرا

٥٠ـ **الخصال** — ابي جعفر محمدبن علي بن الحسين إبن بابويه القمّي — منشورات جامعة المدرسين ـ قم

٥١ـ **الخلاف** — شيخ الطائفة الشيخ الطوسي — مؤسسة النشر الاسلامي

٥٢ـ **الخمس** — الشيخ مرتضى الانصاري — الطبعة الحجرية، طبعة المؤتمر

- د -

٥٣ـ **الدروس** — الشهيد الاول: زين الدين بن علي العاملي — مؤسسة النشر الاسلامي، الطبعة الاولى

٥٤ـ **دعائم الاسلام** — ابي حنيفة النعمان بن محمدبن منصور بن احمد بن خيّون التميمي المغربي — دار المعارف ـ القاهرة

- ذ -

٥٥ـ **ذخيرة المعاد** — العلامة المولى محمد باقر السبزاوري — مؤسسة آل البيت

٥٦ـ **الذريعة في تصانيف الشيعة** — آقابزرگ الطهراني — دار الاضواء ـ بيروت ـ الطبعة الثانية

٥٧ـ **ذكرى الشيعة** — الشهيد الثاني: ابي عبدالله محمدبن مكي الجبعي العاملي — منشورات مكتبة بصيرتي، قم

-ر-

٥٨ـ رجال النجاشي	الشيخ ابي العباس احمدبن علي بن احمد بن العباس النجاشي	مؤسسة النشر الاسلامي ـ ١٤٠٧هـ
٥٩ـ رسائل الشريف المرتضى (المجموعة الاولى)	الشريف المرتضى	دار القرآن الكريم ـ قم ـ ١٤٠٥
٦٠ـ الرسائل الفقهيّة	محمد اسماعيل بن الحسين أبن محمدرضا المازندراني الخاجوئي	دار الكتب الاسلامية ـ الطبعة الاولى
٦١ـ رسائل فقهية	الشيخ مرتضى الانصاري	الطبعة الحجريّة ـ وطبعة المؤتمر
٦٢ـ رسالة في الاجتهاد والتقليد	الشيخ مرتضى الانصاري	الطبعة الحجريّة ـ وطبعة المؤتمر
٦٣ـ رسالة في تسامح أدلة السنن	الشيخ مرتضى الانصاري	الطبعة الحجريّة ـ وطبعة المؤتمر
٦٤ـ رسالة في التقيّة	الشيخ مرتضى الانصاري	الطبعة الحجريّة ـ وطبعة المؤتمر
٦٥ـ رسالة في صلاة الجماعة	الشيخ مرتضى الانصاري	الطبعة الحجريّة ـ وطبعة المؤتمر
٦٦ـ رسالة في العدالة	الشيخ مرتضى الانصاري	الطبعة الحجريّة ـ وطبعة المؤتمر
٦٧ـ رسالة في قاعدة نفي الضرر	الشيخ مرتضى الانصاري	الطبعة الحجريّة ـ وطبعة المؤتمر
٦٨ـ رسالة في القضاء عن الميّت	الشيخ مرتضى الانصاري	الطبعة الحجريّة ـ وطبعة المؤتمر
٦٩ـ رسالة في المصاهرة	الشيخ مرتضى الانصاري	الطبعة الحجريّة ـ وطبعة المؤتمر
٧٠ـ الروضة البهية	الشهيد الثاني: ابي عبدالله محمد ابن مكي الجبعي العاملي	الطبعة الحجريّة
٧١ـ روض الجنان	الشهيد الاول: زين الدين الجبعي العاملي	مؤسسة آل البيت
٧٢ـ رياض المسائل	آية الله المحقق السيد علي الطباطبائي	مؤسسة النشر الاسلامي ـ الطبعة الاولى و مؤسسة آل البيت.

- ز -

٧٣ـ الزكاة	الشيخ مرتضى الانصاري	الطبعة الحجرية ـ طبعة المؤتمر
٧٤ـ زندگاني شيخ انصاري	مرتضى الانصاري	

- س -

٧٥ـ السرائر	ابي جعفر محمدبن منصوربن احمد إبن ادريس الحلي	مؤسسة النشر الاسلامي ـ الطبعة الثانية
٧٦ـ سفينة البحار	الشيخ عباس القمي	مؤسسة آثار فرهاني
٧٧ـ [كتاب] سليم بن قيس	سليم بن قيس	دار الكتاب الاسلامية ـ قم
٧٨ـ السنن الكبرى	الحافظ ابي بكر احمدبن الحسن بن علي البيهقي	دار المعرفة ـ بيروت
٧٩ـ سنن الترمذي (الجامع الصحيح)	ابي عيسى محمدبن عيسى بن سودة	دار احياء التراث العربي ـ بيروت
٨٠ـ سنن الدارقطني	الحافظ عمر بن علي الدارقطني	عالم الكتب ـ بيروت ـ الطبعة الرابعة
٨١ـ سنن النسائي	ابو عبدالرحمن احمدبن شعيب بن علي بن بحر النسائي	دار احياء التراث العربي ـ بيروت
٨٢ـ سيَر أعلام النبلاء	الامام شمس الدين محمدبن احمد إبن عثمان الذهبي	مؤسسة الرسالة ـ الطبعة الرابعة

- ش -

٨٣ـ شرائع الاسلام	المحقق الحلي: ابي القاسم نجم الدين جعفربن الحسن	دار الاضواء ـ بيروت ـ الطبعة الاولى ودار مكتبة الحياة

٨٤- شرح المفاتيح	محمد باقر البهبهاني	مخطوطة
٨٥- شرح الكافية	ملاجامي	شركت مرتبية مطبعة وكتابخانه سي - استانبول

- ص -

٨٦- الصحاح	اسماعيل بن حمّاد الجوهري	دار العلم للملايين - بيروت - الطبعة الاولى
٨٧- صحيح البخاري	ابي عبدالله محمدبن اسماعيل بن ابراهيم بن المغيرة بن بردِزبَه البخاري الجعفي	دار الجيل - بيروت -
٨٨- صحيح مسلم (بشرح النووي)	مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري	دار احياء التراث العربي - بيروت الطبعة الثالثة
٨٩- كتاب الصلاة	الشيخ مرتضى الأنصاري	الطبعة الحجرية - طبعة المؤتمر
٩٠- كتاب الصوم	الشيخ مرتضى الأنصاري	الطبعة الحجرية - طبعة المؤتمر

- ط -

٩١- كتاب الطهارة	الشيخ مرتضى الأنصاري	الطبعة الحجرية - طبعة المؤتمر

- ع -

٩٢- عدّة الاصول	الشيخ ابي جعفر الطوسي	مؤسسة آل البيت
٩٣- علم اصول الفقه في ثوبه الجديد	محمد جواد مغنية	دار الكتاب الاسلامي - ١٤١١هـ
٩٤- عوائد الايام	احمدبن محمدبن مهدي بن ابي ذر النراقي	مكتبة بصيرتي

٩٥- عوالي اللآلي [غوالي]	محمدبن علي بن ابراهيم الاحسائي المعروف بابن ابي جمهور الاحسائي	مطبعة سيد الشهداء - قم، الطبعة الاولى
٩٦- عيون أخبار الرضا	ابي جعفر محمدبن علي بن الحسين إبن بابويه القمّي	انتشارات جهان - تهران

- غ -

٩٧- غاية الوصول	ابي يحيى بن زكريا الانصاري الشافعي	مطبعة عيسى البابي الحلبي - مصر
٩٨- غنائم الايام	المحقق الفقيه الميرزا ابو القاسم بن المولى محمد حسن الجيلاني	مخطوط
٩٩- الغنية	السيد ابي المكارم ابن زهرة	في ضمن الجوامع الفقهية
١٠٠- الغيبة	ابي جعفر محمدبن الحسن الطوسي	مؤسسة المعارف الاسلامية الطبعة الاولى

- ف -

١٠١- الفائق في غريب الحديث	جار الله ابو القاسم محمودبن عمر الزمخشري	حيدر آباد - پاكستان
١٠٢- فرائد الاصول	الشيخ الاعظم الشيخ مرتضى الانصاري	الطبعة الحجريّة - والمكتبة العلمية الاسلامية
١٠٣- الفصول الغروية	الشيخ محمد حسين الاصفهاني	طبعة حجرية
١٠٤- فقه الرضا	المنسوب للامام الرضا(ع)	مؤسسة آل البيت
١٠٥- فقه القرآن	المحدث المفسّر قطب الدين ابي الحسن سعيد بن هبة الله الراوندي	مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي
١٠٦- الفوائد المدنيّة	محمد امين الاسترابادي	دار النشر لأهل البيت(ع)

الكتاب	المؤلف	الناشر
١٠٧ـ **الفهرست**	ابي جعفر محمدبن الحسن الطوسي	منشورات الشريف الرضي ـ قم

ـ ق ـ

الكتاب	المؤلف	الناشر
١٠٨ـ **القاموس المحيط**	مجد الدين محمدبن يعقوب الفيروزآبادي	دار احياء التراث العربي ـ بيروت ـ الطبعة الاولى
١٠٩ـ **قرب الإسناد**	عبدالله بن جعفر الحميري	مؤسسة آل البيت ـ الطبعة الاولى
١١٠ـ **ـــماء و الشهادات**	الشيخ مرتضى الانصاري	طبعة المؤتمر
١١١ـ **قواعد الاحكام**	العلامة الحلي	منشورات الرضي
١١٢ـ **القواعد الفقهيّة**	العلامة الحلي	مخطوط
١١٣ـ **القواعد والفوائد**	ابي عبدالله محمدبن مكي العاملي	منشورات مكتبة المفيد ـ قم
١١٤ـ **قوانين الاصول**	المحقق الفقيه الميرزا ابي القاسم القمي	المكتبة العلمية الاسلامية ـ طهران ـ
١١٥ـ **القوانين المحكمة**	الميرزا ابو القاسم القمّي	طبعة حجرية

ـ ك ـ

الكتاب	المؤلف	الناشر
١١٦ـ **الكافي**	محمد بن يعقوب الكليني	دار الكتب الاسلامية ـ تهران
١١٧ـ **الكافي في الفقه**	ابي الصلاح الحلبي	مكتبة الامام امير المؤمنين ـ اصفهان
١١٨ـ **كتاب السبعة في القراءات العشرة**	ابن مجاهد	دار المعارف ـ مصر
١١٩ـ **كتاب سليم بن قيس**	سليم بن قيس	دار الكتاب الاسلامية ـ قم
١٢٠ـ **كشف اللثام**	بهاء الدين محمدبن الحسن بن محمد الاصفهاني المعروف بالفاضل الهندي	منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي ـ قم ـ سنة ١٤٠٥هـ

١٢١ـ **كشف الريبة**	الشهيد الأوّل	حجري
١٢٢ـ **الكفاية**	الاخوند الخراساني	كتاب فروشي اسلامية
١٢٣ـ **كفاية الاحكام**	العلامة محمدباقر بن محمد مؤمن السبزواري	قم ـ چاپخانه مهر
١٢٤ـ **كلمات المحققين**	تحتوي على ثلاثين رسالة لاعلام الفقهاء والمحققين	مكتبة المفيد ـ قم ـ ١٤٠٢هـ
١٢٥ـ **الكنى والالقاب**	الشيخ عبّاس القمي	انتشارات بيدار ـ قم
١٢٦ـ **كنز العرفان**	الفاضل المقداد	منشورات المكتبة المرتضوية ـ تهران ـ ١٣٨٤هـ
١٢٧ـ **كنز العمّال**	العلامة علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين الهندي	مؤسسة الرسالة ـ بيروت

ـ ل ـ

١٢٨ـ **لسان العرب**	العلامة ابن منظور	دار احياء التراث العربي ـ بيروت الطبعة الاولى
١٢٩ـ **اللمعة الدمشقية**	الشهيد الثاني: ابي عبدالله محمد ابن مكي الجبعي العاملي	مكتبة الداوري ـ قم ـ الطبعة الاولى

ـ م ـ

١٣٠ـ **ماضي النجف وحاضرها**	العلامة الشيخ جعفر الشيخ باقر آل محبوبة	دار الاضواء ـ بيروت ـ الطبعة الثانية
١٣١ـ **المبسوط**	ابي جعفر محمدبن الحسن الطوسي	المكتبة المرتضوية
١٣٢ـ **مجله پاسدار اسلام**	صادرة عن دفتر تبليغات	دفتر تبليغات

١٣٣ـ مجمع البحرين	الشيخ يوسف البحراني	المكتبة المرتضوية
١٣٤ـ مجمع البيان	العلامة الطبرسي	منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي سنة ١٤٠٣
١٣٥ـ مجمع الفائدة والبرهان	للمولى احمد الاردبيلي	منشورات جماعة المدرسين سنة ١٤٠٣هـ
١٣٦ـ المحاسن	ابي جعفر احمدبن محمدبن خالد البرقي	دار الكتب الاسلامية ـ قم
١٣٧ـ المختصر النافع	ابي القاسم نجم الدين جعفربن الحسن الحلّي	دار الكتاب العربي ـ مصر
١٣٨ـ مختلف الشيعة	العلامة الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي	مؤسسة النشر الاسلامي، الطبعةالاولى
١٣٩ـ المدارس النحوية	شوقي ضيف	دار المعارف ـ مصر
١٤٠ـ مدارك الاحكام	المحقق محمدبن علي الموسوي العاملي	مؤسسة آل البيت، الطبعة الاولى
١٤١ـ المراسم	لابي يعلي سلاّر(حمزة بن عبدالعزيز الديلمي)	منشورات حرمين، الطبعة الاولى
١٤٢ـ المسائل المهنائية	للسيد مهنا بن سنان الجعفري	
١٤٣ـ مسالك الافهام	الشهيد الاول: محمدبن مكي الجزيني العاملي	دار الهدى للطباعة والنشر ـ قم ومؤسسة المعارف الاسلامية ـ بيروت
١٤٤ـ مستند الشيعة	احمدبن المولى محمد مهدي النراقي	مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي
١٤٥ـ مستدرك الوسائل	ميرزا حسين النوري الطبرسي	مؤسسة آل البيت الطبعة الاولى

١٤٦ـ مستطرفات السرائر	ابي عبدالله محمدبن احمد بن ادريس الحلي	مدرسة الامام المهدي ـ الطبعة الاولى
١٤٧ـ مشارق الشموس	العلامة حسين بن جمال الدين محمد الخوانساري	مؤسسة آل البيت
١٤٨ـ المصباح المنير	احمد بن محمد بن علي المُقري الفيومي	منشورات دار الهجرة، الطبعة الاولى
١٤٩ـ مصابيح الفقه	محمد الطباطبائي المجاهد	مؤسسة آل البيت
١٥٠ـ مطارح الانظار	تقريرات الشيخ الانصاري [تأليف الشيخ ابو القاسم كلانتر]	مؤسسة آل البيت
١٥١ـ المطوّل	التفتازاني	مكتبة الداوري ـ قم
١٥٢ـ معارج الاصول	المحقق نجم الدين ابي القاسم جعفربن الحسن بن يحيى بن سعيد الهذلي	منشورات ال البيت
١٥٣ـ معالم الدين	جمال الدين ابي منصور الشيخ حسن زين الدين	المكتبة العلمية الاسلامية
١٥٤ـ معارف الرجال	الشيخ محمد حرز الدين	مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي
١٥٥ـ معالم الاصول	جمال الدين ابي منصور الشيخ حسن ابن زين الدين	المكتبة العلمية الاسلامية
١٥٦ـ المعتبر	نجم الدين ابي القاسم جعفر بن الحسن (المحقق الحلّي)	مؤسسة سيد الشهداء ـ قم ١٣٦٤هـ ش
١٥٧ـ معجم الأدباء	ياقوت	مطبوعات دار المؤمن ـ مصر ـ الطبعة الاخيرة
١٥٨ـ المغرب	مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية	الهند. سنة ١٣٢٨هـ

١٥٩- المغني	لعبدالله بن احمدبن قدامة المقدسي	عالم الكتب - بيروت
١٦٠- مفاتيح الاصول	السيد محمد الطباطبائي	مؤسسة آل البيت
١٦١- مفاتيح الشرائع	المولى محمد محسن الفيض الكاشاني	مجمع الذخائر الاسلاميّة
١٦٢- مفتاح الكرامة	السيد محمد جواد الحسين العاملي	مؤسسة آل البيت
١٦٣- المقاصد العليّة	الشيهد الثاني: ابي عبدالله محمد ابن مكي الجبعي العاملي	مخطوط
١٦٤- المقتصر	جمال الدين ابي العباس احمدبن محمد بن فهد الحلّي	مجمع البحوث الاسلاميّة - مشهد - الطبعة الاولى
١٦٥- المقنع	الشيخ الاقدم ابي جعفر محمدبن علي بن الحسين بن بابويه القمي المعروف بالصدوق	ضمن الجوامع الفقهية
١٦٦- المقنعة	ابي عبدالله محمدبن محمدبن النعمان العكبري البغدادي الملقب بالشيخ المفيد	مؤسسة النشر الاسلامي، الطبعة الثانية وطبعة المؤتمر
١٦٧- المكاسب	الشيخ مرتضى الانصاري	مؤسسة دار الكتاب، قم - ١٤١٢ وطبعة المؤتمر و الطبعة الحجريّة
١٦٨- ملاذ الاخيار	المولى شيخ محمدباقر المجلسي	مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي - قم
١٦٩- مناهج	احمد بن محمدبن مهدي بن ابي ذر النراقي	مخطوط
١٧٠- المناهج السويّة	الفاضل الهندي	مخطوط

الكتاب	المؤلف	الناشر
١٧١ـ **المناهل**	السيد محمد الطباطبائي المجاهد	مؤسسة آل البيت
١٧٢ـ **منتهى المطلب**	العلامة جمال الدين ابي منصور الحسن بن يوسف بن علي المطهر الحلي	مجمع البحوث الاسلامية ـ مشهد الطبعة الاولى، الطبعة الحجريّة.
١٧٣ـ **من لايحضره الفقيه**	لابي جعفر محمدبن علي بن الحسين إبن بابويه القمي المعروف بالشيخ الصدوق	منشورات جماعة المدرسين الطبعة الثانية
١٧٤ـ **الموجز الحاوي (الرسائل العشر)**	احمد بن شمس الدين محمدبن فهد الحلي	منشورات مكتبة آية اللّه العظمى المرعشي النجفي
١٧٥ـ **المهذّب البارع**	جمال الدين ابي العباس احمد بن محمد بن مهدي الحلّي	مؤسسة النشر الاسلامي

ـ ن ـ

الكتاب	المؤلف	الناشر
١٧٦ـ **الناصريات**	السيد المرتضى علم الهدى	ضمن كتاب الجوامع الفقهية
١٧٧ـ **النشر في القراءات العشر**	الحافظ ابي الخير محمدبن محمد الدمشقي الشهير بابن الجزري	دار الكتب العلمية ـ بيروت
١٧٨ـ **كتاب النكاح**	الشيخ مرتضى الانصاري	الطبعة الحجريّة و طبعة المؤتمر
١٧٩ـ **النفلية**	زين الدين بن علي العاملي	مكتب الاعلام الاسلامى ـ قم
١٨٠ـ **النهاية**	ابي جعفر محمدبن الحسن بن علي الطوسي	انتشارات قدس محمدي ـ قم
١٨١ـ **النهاية**	ابن الاثير	المكتبة العلمية ـ بيروت
١٨٢ـ **نهاية الاحكام**	العلامة الحلي: الحسن بن يوسف بن علي بن المطهّر الحلي	مؤسسة اسماعيليان

-و-

١٨٣ ـ الوافي	محمد بن محسن بن الشاه مرتضى المعروف بالفيض الكاشاني	منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي ومنشورات مكتبة الامام اميرالمؤمنين ـ اصفهان
١٨٤ ـ الوافية	المولى عبدالله بن محمد البشروي الخراساني المعروف بالفاضل التوني	مخطوط ـ ومجمع الفكر الاسلامي
١٨٥ ـ وسائل الشيعة	محمد بن الحسن الحر العاملي	دار احياء التراث العربي بيروت ـ ومؤسسة آل البيت
١٨٦ ـ الوسيلة	عماد الدين ابي جعفر محمدبن علي الطوسي المعروف بابن حمزة	منشورات مكتبة آلله العظمى المرعشي النجفي ـ الطبعة الاولى
١٨٧ ـ وفيات الأعيان	ابي العباس شمس الدين احمد بن محمدبن ابي بكر بن خلكان	دار الثقافة ـ بيروت

ـ هـ ـ

١٨٨ ـ هداية المسترشدين	العلامة المحقق الشيخ محمدتقي الإصفهاني	مؤسسة آل البيت